من شعر ... علیه السلام

یعیب الناس کلهم زمانا
وما لزماننا عیب سوانا

نعیب زماننا والعیب فینا
ولو نطق الزمان بنا هجانا

ولیس الذئب یأکل لحم ذئب
ویأکل بعضنا بعضاً عیانا

[illegible]

تعليقات ملا عبد الرزاق ... في ...

الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه الملتجي عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي وفقه الله تعالى لما يرضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات منى على الحواشي الخفرية المعلقة على شرح الكتاب التجريد وسمحات تنتفض عن رياض اشتهاراته في ذكر كل فهيم وبليد ونجوم تحقيقات لشياطين الاوهام كالرجوم عند اولى الابصار وشروق تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبروق في خطفه ثبات الانوار كتبتها بالتماس جميع من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قراءة تلك الحواشي على في اضيق الاوان نفعهم الله بها وساير طلاب اليقين من ابناء الزمان انه الولي المنعم وولي الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان قال المصنف

اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى اقول

الصانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض او لانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه اي يمكن

الاستدلال عليه بان هذه الحيثية اعنى من حيث صانعية العالم
ومبدئيته له اذ لا سبب له حتى يستدل به عليه على سبيل البرهان
اللمى وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته على
برهان الانى الذى هو الاستدلال من المعلول على العلة و
المصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث
انها علة لا من حيث الذات او حيثية الاخرى كالنور وهو الاعتراض
عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة لنا اثباته
اذ ليس المراد من اثبات الواجب لنا يوضع ويحكم عليه بالوجوب بان
يق الواجب موجود بل المراد لنبين بيان ان بعض الموجود واجب وهذا
ليس بديهى كما لا يخفى والضا على ذلك التقدير ان ما يلزم كون
الوجوب ضروريا لو كان المراد الواجب الوجود فى نفس الامر واما
اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود من هذه
المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا فى الواقع ولهذا العنوان حقيقة
فى الخارج لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور هذا المفهوم

لا يستلزم كونه ذا حقيقة فى الخارج والحاصل ان هذا المفهوم
كسائر المفهومات امر ذهنى موجود فى الذهن ووجود المفهوم فى الذهن
لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى
قال الشارح لا شك فى وجود موجود اقول اى فى وجود
الموجود بما هو موجود اى فى تحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى
الخصوصيات الافراد على ما تقتضيه نظر المتالهين ولهذا كان العلم
بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او فى تحقق
افراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات
واحوالها على ما فى شرح المواقف فلا يرد انه هذا الترديد قبيح اذ
الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا
كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يلزم ان يكون واجبا ولا ممكنا
ولا حاجة لنا الى تكلف فى الاعتذار عنه بانه كما لا شك
فى وجود ممكن لا شك فى وجود موجود اذ موجد الموجود موجود
بديهة وهو يحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الفخرى عليه

٢

هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قول الشارح فان كان واجبا
راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو
الاعم منه ومن موجده الذي لا شريك فيها كما لا يخفى قوله لانه
اخصر واوثق واشرف اقول اما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة
من المناهج الاخر اما من الذي اعتبر فيه الامكان مع الحدوث
فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفه على كون الحركة
مستدعية لمحرك غير متحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق
فلكونه اشبه الانيات باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن
اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب
لكن من البراهين الانية ما هو اقرب الى اللمي في الوثوق بل لم يكن
فرق بينهما على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال
باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا
في طبيعة الوجود بما هو وجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود
انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته

قوله

الذي اعتبر وجه حدوث
خلق فلتوقفه على اثبات
حدوث العالم وعدم
توقف منهج الالهيين عليه
واما

فهو وان لم

فهو وان لم يكن لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا لان هذا الطريق
بخلاف ساير الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود
على ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة
الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة الدور
فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال
الاولى ولان جميع براهين اثبات الواجب انية بحسب الحقيقة
بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف
وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان
المؤلف وان كان معلولا للمؤلِّف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم
قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان
ساير الطرق شبيها لان لكونه بحسب الظاهر من المعلول على العلة
اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول
للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود
فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان لبعض افرادها

معلول له فتسلسل واما كونه اشرف فظاهر اذ الوجود هو منبع كل شرف وموجب كل انافة كما هو المشهور واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا التعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان نقول ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المص ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريره ان نقول ان الحركة فوجود

متحرك

متحرك ولا بد من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى لا بد له من غاية اي اشرف من ذاته ومن مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريره ان نقول ان النفس الناطقة حادثة وكل ما كان كذلك يخرج من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى قوله ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية التي بنيت عليها الترديد النقيض الذي هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل كذلك ليظهر العقيم ليصير اعني قوله فلا مؤثر لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي

وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح
لمقدم الاول وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليا لها وفي الوجه
الثالث ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعل فيه في الوجه
الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على تقديره وجعل استلزامه
الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه
الاول ثم جعل لازم النقيض مقدما للشرطية الثانية الا انه
جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب او لزوم
الدور او التسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين
لازما لتالي الشرطية وثاني الامرين دليلا عليه فيقطع جميع ذلك
قوله اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما عرض
عليه بما حاصله انه على تقدير عدم تحقق موجود آخر كان على ذلك
الموجود المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور
وحل هذا الاشكال [illegible] والدجر واجاب عنه خاتم المحققين
والمجتهدين سيد الداماد بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها

الواجب يكون تحقق موجود ما متوقف على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقف على تحقق

لا يلزم ان يتحقق الواجب ما يتوقف على ايجاد سابق

طبيعة

طبيعة ما عبرت [illegible] عن كل موجود اولا لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
يتوقف على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير
الانحصار الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم
الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استاذنا المحقق صدر
الحكماء المتالهين بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها
غير مستحيل لجواز كون طبيعة باعتبار حصولها في ضمن فرد مقدمة
على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد
المتوالدة وذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه
اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية
لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا معا
واما النوع الواحد فلا يجب ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول
ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد
آخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون
في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد آخر ولا يجوز كونها في ضمن

تحققه

فرد موجودة بنفسها في ضمن فرد آخر فان الجاعل الطبيعة هو جعلها واقعة في ماله الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة فيها مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكنه يجوز ان اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد انه يصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد اخر اذ بعد كونها في ضمن فرد آخر انها محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان يكون في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا واى ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم التحصل الطبيعة الجنسية

بل هي وحدة ابهامية زمانية ووحدة تشخصية دهرية فكيف يجوز سبق نفسها بحسب وقوعها في نفس الدهر

لجواز اتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتيات ايضا ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول مع كونها انها اشخاص بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهرية حكم بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة مذكورة في بعضها اي ان مجموع الموجودات الممكنات الموجودة من حيث هو مجموع في بعده حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون المراد بقوله موجود اما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء قال ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ اقول اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لانه لا كان ذلك المبدأ

موجود لامح فيكون الطبيعة الموجودة متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة
الموجود علة لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها بالذات وقد عرفت
استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا بحسب
الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده المحقق الخفري من لزوم
تقدم الشيء على نفسه م اذ الموجود ليس الا الموجود الى م وتحقق
في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا وبمكن الاشتباه
هنا الخلط بين التقدم والتاخر الزمانيين الجاريين على الطبيعة
والتقدم والتاخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت
الفرق بينهما فلا تغفل قوله وبذلك يثبت وجود واجب الوجود
ليس المراد انه بهذه المقدمة فقط يثبت وجود واجب الوجود بل مع
ضم مقدمة اخرى بديهية هي ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من
مبدأ فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في
الممكن لزم ان يكون له مبدأ وان لا يكون له مبدأ وهو اجتماع النقيضين
فانحصار الموجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان

الوجود

الوجود المطلق منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدأ ولو كان له مبدأ
يلزم تقدم الشيء على نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن يلزم ان يكون
له مبدأ ولو كان له مبدأ تقدم الشيء على نفسه ولهذا التقرير
المقدمة الاخرى والتقدير الذي ذكرنا ان يقول كما لا يخفى
بادنى تامل فتامل قوله يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون
الحق شاهدا ودليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا
عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياضة من العرفاء
الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن
بالرياضة والمجاهدات يتوجهون بشراشرهم الى معدن الجود
ومنبع الوجود اعني الحق تعالى وهو نور الانوار بل اصل الاشراق
فيتجلى لهم حقيقة الحق تعالى ويفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك
الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الذي يفيض عليهم سائر الحقائق
بدون مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فباي وجه
جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في
الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه

عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظر نافيه ولئن لم يكن معرى عن القيود
بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته
فهو وجه من وجوهه تعالى في النظر فوجه من وجوهه اذ انا لا حقيقة
تعالى فيكون ما استشهد به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بالوجه
فتفطن **قوله** وبعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة والعبارة
السابقة ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذه باعتبار
النظر في افراده ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد
والفرق بين العبارة الاتية والعبارة السابقة ان السابقة كانت
حكماً على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدأ والاتية حكم عليه
بامتناع صيرورته لا شيئاً محضاً وهي ايضاً متلازمان والفرق
بين هذه العبارة والعبارة الاتية ان هذه تصرف في موضوع القضية
وتلك في محمولها فلا تغفل **قوله** مجموع الموجودات من حيث هو ليس له
مبدأ اه قال المحقق الخفري هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب
لا مطلقاً اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل
المجموع على الاحادي لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي

هو موجود

هو موجود على حدة على ما قررنا سابقاً فنقول لو كان لمجموع الموجودات
من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجوداً يكون
داخلاً في المجموع المتأخر ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون
متقدماً عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضاً لما كان علة المجموع
علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءاً من المجموع علة
لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضاً **قوله** مجموع
الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً قال المحقق
الخفري ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجوداً يمتنع ان يصير لا شيئاً
محضاً فكذا جميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضاً كذلك فلا فرق
وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئاً فمم
وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقاً ومن لم
يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات
من حيث هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما مرت الاشارة
اليه والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون ان يقول من حيث
هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة واراد بطبيعة الموجود
بما هو موجود نفسها من حيث هي اي لا بشرط شيء فنقول

لو لا فرق بين الوجود بما هو موجود
وبين الوجود كحقيق في ضمن وجود والوجود
لو صار لا شيئا في الجملة يصير معدوما
او عدما والاول باطل اذ الوجود
لا يرد عليه القسمة بالوجود والعدم
كما صرح به المصنف في بحث الامور
العامة فيلزم الثاني اعني ان
يصير عدما وهو قلب الحقيقة
منه

طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا
يلزم صيرورة الوجود عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن
بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لا محالة فان كان
طبيعة الوجود بما هو وجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة
بذاتها ولا بفرد قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها لا شيئا محضا
كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا بالمرة وذلك لان استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم
بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على
ما مهده من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان
الانعدام عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام
وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى
الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد وعلى الثاني يلغو
ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل
طريان الانعدام واما جواز صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزم
بعد القياس بناء على انه لا شيء خارجا عن المجموع ليصير المجموع اياه
فانعدامه يكون انعداما بالمرة واعتبر مجموع الموجودات
انتهى

[illegible]

اي هو مطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل له مخصوصة
في مجموع الممكنات ام لا فتدبر **قوله** وان كل جميع الممكنات سواء كانت
متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد واعلم ان
هذه المقدمة غير المقدمة التي قالوا في اثبات الواجب على احد الطريقين
الغير المفتقرة لابطال التسلسل لا بد من اعتبارها وان كل مجموع الموجودات
الممكنة باسرها من حيث انه مجموع موجود واحد غير كل واحد واحد منها
وقد ادعوا بداهتها ايضا وارد على تلك المقدمة نظر ليس ههنا موضع
ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انه اذا لزم من وجود الاثنين
وجود ثالث وهو موصوف بوصف الاثنينية والمجموع موصوف بوصف
الثلاثية لزم من وجود ثالث وجود رابع وهو موصوف بوصف الثلاثية (وهو مسلم لان اجزاءه تحقق)
وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه
بان الرابع الذي هو موصوف بوصف الثلاثية اعتباري محض ولا تحقق له
في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية (لا لان احد اجزائه اعتباري)
كل واحد من الاثنين الموصوفين اولا وجزئية المجموع المركب منهما
فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين

والمفهوم اي حصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا الا انه لم يكن موجودا في
الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا القطع
فيه هذا ولعل لم البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مبتنية
على كلتا المقدمتين بل بعضها يبتني على تلك المقدمة وبعضها على
المقدمة التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتامل في تلك البراهين
فامكان طريان الانعدام عليها قال المحقق الخفري لو اراد به
الامكان الذاتي فمم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام
على المجموع ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة
ولو اراد به الامكان الوقوعي فمم والمستند ما مر والفرق بين
المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية تنتهي الى ممكن
موجود لا بد ان موجد وعلى التقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد
واما الممكنات الغير المتناهية فلا تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ
في الدليل اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس
الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على التقدير عدم
الواجب محال اذ وجوب المعلول ح لو كان واجبا مع وجوب العلة

قوله

مع وجوب

لكن وجوب العلة ليس بواجب فيمكن رفعهما جميعا فانحاء العدم
لا يصير ممتنعا على المعلول وهو عدمه مع عدم علته فلم يصر
هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا في نفس
الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات هذه فطريان
هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا
عليها سواء كانت متناهية او غير متناهية ولو كان عدم كل
واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح
ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له وبين
ان لا ينتهي الى غير نهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب
الذي به جميع انحاء العدم على الممكن لا يحصل الا به قوله
ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة جميع الممكنات
من حيث المجموع موجدا لكل واحد علية ليس الا موجد وكذا
الدليل الذي عليه فلا تغفل قوله ولا في صحة ما قيل من ان اجزاء
الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء في ما كلها في متناع عليهما اظهر
لاوم كون الشيء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على التقدير كونها موجودة

فهذا الدليل يتوقف على كون ... الموجبات الممكنة ... مجموع ...

١٥

عليحدة يكون غني بجميع الاجزاء **قوله** اذ بملاحظة المقدمة المذكورة

هذا اشعر بالخلط بين المقدمتين فتدبر والمراد بالعلة بالذات

وعلى الاطلاق اي العلة التامة وظ ان العلة التامة للمركب يجب

ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها

الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة لا يمكن ان يكون ممكن ما من

الممكنات منشأ للوجوب لمجموع الممكنات من حيث هي مجموع اولوجوب

شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تينك

المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها

انه لو امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع

وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن وجوده او لا يمكن فان

امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح

وان لم يمكن يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو انه

لو وجد الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود

شيء اذ مفيد الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فلو وجد

الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يمكن

بانفي

لا يحقق موجود اصلا **قوله** اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه

لا في الوجود ولا في الايجاد اقول الظاهر ان هذا هو البرهان

المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود الوجود

بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود بالذات

فيجب ان يستفيده من الغير والاغيار وان كانت غير متناهية

لما لم يكن لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد في

ان يحصل الوجود **قوله** ولا ثبات هذا المطلب منهج اخر

وهو ان يعتبر مجرد الامكان اي ان ما مر من الادلة انما كانت

باعتبار النظر في الوجود بالفعل ويمكن اتيان الدليل باعتبار

مجرد امكان وقوع الوجود دون فعليته وذلك بان يقال

لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج ولولا

وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع وجود ما

على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما

وامكان وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة باعتبر يتوقف على

امكان وقوع وجود ما فيلزم الدور او نقول وقوع طبيعة

الموجود يجب ان يكون بلا مبداء والا لزم تقدم الشيء على نفسه

ووقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبداء فلو انحصر

الموجود في الممكن الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين

او نقول مجموع الافراد الممكنة الوقوع لابد لها من علة وهي لا يمكن ان
يكون نفس نحو وقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدأ وكذا ولا جزئه
بل يكون خارجا منه ففي تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون
ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي وقس على هذا سائر الطرق
قال المص اعلى الله مقامه وحجة اولى لم توجد على مسئلة
الايجاب اقول الايجاب هو وجوب الفعل عنه اما دائما او في
وقت والاول هو مذهب الحكماء وهو المنفي ههنا والثاني
مذهب المص وبعض المتكلمين فههنا نزاعان احدهما
بين الاشعرية وبين المص وسائر الحكماء وهو انه هل يجب
عنه تعالى فعل ام لا والثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب
غيرهم وثانيهما بين المص وبعض المتكلمين وبين الحكماء
وهو انه هل يجب عنه تعالى دائما او في وقت الاول مذهب
الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد في صحة صدور
الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن
الارادة ومعها يرتفع النزاع بين الحكماء والمعتزلة وستعرفه
وبين الاشعرية وتفسير الشيخ القدرة والاختيار بالصحة
المذكورة يشعر بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى
المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان
الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه تعالى دائما وغيره هذا ثم

لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تعالى اذا وجب اصلا سواء في ذلك
القائل بوجوب الفعل عنه تعالى دائما وغيره هذا ثم اقول لفظ الايجاب
يحتمل كونه مصدر البناء الفاعل وهو كون الفاعل موجبا بصيغة
الفاعل وكونه مصدر البناء المفعول اعني كون الفاعل موجبا بصيغة
المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل على حيث عنه الفعل
لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل يطلق
على فاعل على حيث فعله بقدرته واختياره والحكماء لما قالوا بوجوب
الفعل عنه تعالى بقدرته وارادة غير منفكة وغير زائدة عن ذاته تعالى
وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة والاختيار
وامثال ذلك كونها اما زائدة على الذات ومنفكة عنها ايضا
ولو بعض انفكاك متعلقها وقتا ما عن الذات كالاشعري
واما منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون
انه تعالى على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا
موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم في ذلك زعما منهم

لنفي عليته تعالى عند الحكماء كنفي علية النار في الاحراق والشمس في
الاضاءة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فانا نظن انهم
لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا الموجب
بفتح الجيم ايضا فانا نظن انهم ارادوا كون الفعل على ما حكموا عليه بوجوب
الفعل عنه لا كونه مضطرا بل الموجب بكسر الجيم بمعنى انه يجب فعله تعالى
عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض لوجوب المعلول قاهر
لجميع الخلائق عدم حتى يصير موجودا فمعنى لفظ الموجب والموجب ثم
ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع ومنشأ لذلك التشنيع والا
فلا نزاع ولا تشنيع عند التحقيق في ذلك قال الشارح ذهب
المليون قاطبة في مسألة تأثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار
اعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلا بد هناك من مبادي اربعة
العلم والمشية والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بذواتنا
زائدة عليها وقد ينفك بعضها عن بعض ويستحيل صدور الافعال
الاختيارية عنا بفقدها كلها او بعضها فالفعل الاختياري ما يصدر

قال

قال

عن الفاعل

عن الفاعل بتلك المبادي والقادر المختار من يصدر عنه
الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد
منا بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنه دائما
ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون ذلك
الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم انه صفاته تعالى
لما كانت عين ذاته تعالى فمبادي الافعال الاختيارية من
العلم والمشية والارادة والقدرة تكون حاصلة له تعالى دائما
فلو دام عنه تعالى صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو
مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته تعالى فالقول بكون
تأثيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء
ايضا قائلون بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما
لم يقل به احد نعم الايجاب الذي قال به الحكماء هو بمعنى دوام
الفعل وقدم الاثر لا غير واما صحة الصدور واللاصدور فان
اريد بها صحتهما نظرا الى تلك المبادي فالقول بها غير مختص بالحكماء
بل المؤثر والمصنف ايضا قائلون بذلك فالنزاع بين المليين

بالنظر الى ذاته تعالى
فقط من دون انضمام
تلك المبادي فالقول بها
ايضا غير مختص بالمليين
وان اريد صحتهما محققة

والحكماء انما هو في دوام الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير و
بين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير
وبين المؤثر والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا غير قوله اي يجوز ان
ليس شيء منهما لازما للذات اه يعني ان صحة الفعل والترك التي في الاختيار ربما
ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى
ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين والا فالصحة
بمعنى الامكان بالنظر الى الذات الذي على لا يختص القول بها بالمليين
بل الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة
عبارتين تحتمل الجملة الصحة بمعنى الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي
الحكماء في تعريف القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى
مساوق للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الامكان
بل كان هو الامكان بالنظر الى الذات الذي على لم يبق نزاع بين
الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا احكم بان النزاع بين
الحكماء والمؤثر ليس الا في قدم الاثر وحدوثه وانما خص المؤثر
بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة

[illegible]

ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب في هذا الكتاب اه لخفاء اللازم حيث
ان الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء
والمليين وجعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبته الى الحكماء
مع انهم في الكل قائلون بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع
النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك كما في
الايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطئة
في هكذا ينبغي ان يفهم هذه الحاشية وهذا على التقدير الذي نحن فيه قوله
والوصف هو الصحة ههنا ليس الامكان هكذا يوجد في الاعلى ما
في اكثر النسخ واما على تقدير وجود الا بعد ليس على ما في بعض النسخ
يكون ههنا اشارة الى ما سبق في تفسير القدرة وقوله فان للفلاسفة اه
تعليلا لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة الذين
بالايجاب قائلين بها بين العبارتين المتلازمتين يجعل المعنى
انما يمكن على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فحينئذ لا يكون
في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك في المختصر يقول بجوز ان
ليس شيء منهما لازما للذات اه ليختص هذه العبارة بالمليين وح

والا بعد حمل الصحة
بمعنى امكان الوقوع

فالتخطئة بحال المنافي نه لما كانت عبارة الشيخ مشتركة بين الفلاسفة والمليين
ولها كانت عند كل منهما بمعنى آخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع
الانفكاك كما لا يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على ما يقابله
الاختيار بدون التفسير وتعيين المعنى المراد فان الوهم يذهب ح
الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا
للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة لا يوافقون
بالايجاب بهذا المعنى فهم قوله فالمناسب في هذا الكتاب لم يفسر
الايجاب المذكور الخ يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه تعالى
مع عدم العلم والارادة متفق عليه بين المصنف ومن يحذو حذوه
وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تعالى بدون عدم العلم والارادة
عدم متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب هاهنا لا يليق بهذا المعنى
بل ينبغي ان يفسر بتعلق علمه وارادته تعالى في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال
النزاع بين المصنف والحكيم لكنه ليس بمحل النزاع في حدوث العالم وقدمه
فاذا ثبت حدوث العالم اشعر قدمه الذي هو معنى الايجاب الفاعل
هنا بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشيخ نعم هذا

الاستدلال

الاستدلال انما يحتاج اليه ان اريد نفي الايجاب بالمعنى الاول كما لا يخفى
فلا تغفل قوله اذ على تقدير هذا الاجزاء انما يتم لو عارض المصنف
بان لما كان المصنف قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن لهم ان
يجروا هذا الدليل بمن رضي عليه لاعترافه على امتناع الترجيح بلا مرجح
والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض
عليه واما قول المحقق الخوانساري المعارض منه فوجه على المصنف اذ لم يمنع لزوم
الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء
اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا الوجه صحيح واما
على تقدير كونه موجبا والاثر حادثا فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل
بالاصلح لو امكن لم يكن مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير
ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى
عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك
مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع واي ضرر انه لا
فرق في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا او بين كونه موجبا
بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان اجراء هذا

الدليل في قبل المصنف الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لانه مبني على اقتضاء
الشيء التوقف وهو ليس بمسلم عندهم قوله فكيف يصح استدلاله في مطلوبهم
اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استدلاله في مطلوبهم برهانيا
فهو كذلك لكن لا يصح استدلالهم في قبال الاشعري ايضا برهانيا لتجويزه الترجيح
بلا مرجح وان اراد انه يصح استدلال الاشعري لكن الزاميا ولا يصح استدلال
المؤلف والمصنف الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استدلال
الشيء في الشرط المتوقف عليه لا يصح استدلاله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت
فالحق ان هذا الدليل على التقدير الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا
لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا لابتنائه على التوقف
على شرط حادث وهو غير تام عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح
بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل او امارات
الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام التسلسل وهو غير تام
عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا لابتنائه على استحالته بتقرير آخر
على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم
قدم الفعل المطلق واللازم باطل لتقدمه على نفسه لانه لو كان الفاعل علة

الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعله تعالى فهو
من حيث انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن حيث انه شرط
لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه قوله بخلاف الاشعري
ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وهو
انه لو كان تاثيره تعالى في الحوادث يحتاج الى مرجح غير الارادة
لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال ولا يذهب
عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلا لا برهانيا ولا
الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا
عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم
التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث
غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله اي قدم الفعل المطلق في المحقق
الفعل لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر قدم كل فرد تشخص من
الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة
عن الحيوان بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على
مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله تعالى

الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى اقول قد عرف ان
هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير
آخر على التقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل بتغيير الدعوى
بديهية كما زعم المحشى فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان
هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير الشارح تاما بل يجعل المدعى
بحيث يستنتج البرهان فافهم وايضا الايجاب بهذا المعنى الذى
بين الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل
بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا
بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضرورى
وهو مستندة عندهم اليه تعالى بشروط ومعدات مخصوصة لو وجب كل منها
بزمانه المخصوص فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل
المطلق وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم
لو لزم كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد
ومن اين يلزم ذلك قوله ذلك التوقف مستلزم لزومه لحدوث الفعل المطلق
ممنوع على ان ذلك التوقف مبتدأ خبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه

قوله وامكان استلزام المجرور معطوف على المحال اليه في قوله
المحال اليه وقد يوجد العاطف في بعض النسخ عند قوله المحال اليه هذا الحدوث
عطف على معمول قوله بمحال الاشارة اليه ويكون سندا آخر للمنع ومن
يكون قوله المحال الاشارة الى ما ذكر سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف
على شرط عند المصنف وبعض المتكلمين فكانه قال لكون التوقف
على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق ثم المحال الاشارة اليه
ولان هذا الحدوث على التقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال
جاز ان لا يستلزم المحال اى حكمتم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم
التخلف او الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث محالا جاز
ان يستلزم هذا لا آخر واما على التقدير عدم العاطف على ما في اكثر النسخ
فقوله المحال الاشارة اليه لا قوله قبيل هذه اى شبهة ان قدم
الفعل المطلق يوجد مرة الاشارة على ان المراد حدوث الفعل
المطلق وقوله المحال اليه سند للمنع كما ذكرنا في وجود العاطف يكون
المنع مستندا بسندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك
التوقف مستلزما التوقف الشيء على نفسه فتقريره ان المراد بالفعل

قوله ويعطف على حدوث الا كونه حجة
او هذا الى ما يمكن ان يوضع ازائه حجة فلا بد
ويجب بعده مفرد وعطفه لا يصح
من تاويل الجملة في المفرد حتى يصح العطف
وفى تحرفيه ليس كما لا يخفى بادنى تامل
ح ل

قوله

المطلق في القول الى بقى ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا
القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق هنا منفي والنفي اذا
ورد على فرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد العموم وذلك لان
معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعل ما قديما
والا لزم وان لم يكن فعل ما قديما يكون كل فعل حادثا واذا كان كل فعل
حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على شرط فذلك
الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب
ان يكون مقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه كما ذكرنا في تقرير الدليل
هذا حاصل الحاشية وقال المحقق الفخري محصول كلام بعض الاعلام
بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
محال بلا شبهة ولكن الحكم مستلزم لما هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط ممنوع اقول لعل المحقق
جعل قول المحشي الى آخر ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم
وجعل قوله وامكن ان مبتدأ آخر خبره مستلزم وحاصل الاعتراض
على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث

حادث

انما يصح كلية اذا كان كل حادث في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم
يكن في جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو
الفعل المطلق فقط انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل
المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق الذي
هو على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط
هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية دفع دخل على ما ذكر بعض لو قيل حدوث
الفعل المطلق ولو كان محالا لكنه لما فرض وقوعه صح توقفه على الشرط الحوادث
استلزام المحال المحال فلنا في يلزم تقدم الشيء على نفسه لا الشيء على ما هو
مقدم على الشيء ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من
الفعل حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون
المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع
ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال المحال هنا هو كون فرد من الفعل متقدما
على آخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وقد انت قد عرفت ما فيه فلا تغفل
قوله لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى
وجوب الفعل عنه تعالى بحيث لم يتخلف عنه العلم اي الارادة وباجمعه جميع ما يتوقف عليه الايجاد

ولهذا احتاج في نفيه الى هذا الاستدلال فظ لكن الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه
تاما وغير تام ضرورة لم الفاعل المستجمع لشرايط التاثير موجب تام وبدونه موجب
غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقلا في
الايجاد وتاما في اقتضاء وجوده وح ففرض حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب
التام وهو مح بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلف
عن الفاعل ليس تخلف عن الموجب التام فلينجح وح يحتاج الى هذا التقييد
ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته تعم بايجاد الفعل
في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من
المحشي لو كان ايرادا على الشارح كما هو الظ فهو غير وارد عليه بناء على
ما بنى كلامه عليه ولو كان تحقيقا للمقام فلا جدوى له اذ على تقدير
حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا
في الاستدلال على هذا التقدير مستدرك فضلا عن تقييد الموجب
الواقع فيه بالتام وايضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى
الثاني لا يتصحح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فتامل
قوله قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك اه قال المحقق الفخر

فيه بحث اذ الشارح دفع بالموجب التام ما يكون ذاته كافيا في الفعل من غير احتياج
الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان
عين ذات الفاعل يصدق لم ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زايد
فيلزم الاشتراك لكن يرد عليه ان الشارح دفع قوله احدهما معتبر عند الحكماء
والاخر عند المصنف لان الموجب المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول
الاول عند المصنف والحكيم واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور
كون احدهما معتبرا عند المصنف والاخر معتبرا عند الحكماء فليس الموجب
التام مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب بالمعنى الاول المعتبر عند
المصنف وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط فان الموجب بالمعنى الثاني
لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل قوله وايضا التخلف عن الموجب
التام ولو كان ممتنعا قال المحقق الفخر هذا الدفع لكون القيد المذكور
للتوضيح بل هو منه لا يستلزم اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدم يأبى للتوضيح
وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا تنبيه كما اشار اليه هذا القائل بقوله
بقوله لزوم قدم العالم للايجاب يأبى لا حاجة الى التنبيه اقول ليس غرض
المحشي الا بيان ان هذا التنبيه وانه لا يصح للتنبيه الا بغير فتدبر قوله وايضا

ذلك التخلف اه يعني لما كان المفروض حدوث الاثر مطلقا على تقدير الايجاب
في الازل فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا اذ الشروط وان كانت غير متناهية
يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر
اذ لا نسلم انه ثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله مطلقا وان كان بالنوع بل
ذلك مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط
التي قبله وان كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعى فيما سبق وايضا قد عرفت ان بناء
الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل
قال الشارح متى قبله او مجموعا اقول اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط
واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول المحقق الدواني في تفسير قوله متى قبله اي في الحدوث
بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني
يكون في اطلاق الشرط تجوز ... في المشهور ... الاجتماع ... على التقدير
يكون في الشروط ايضا وذلك باطل اذ الحادث يحتاج الى شرط حادث معه اولا معه
حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم
التخلف واي حاصل الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان بحيث لا يكون
ذلك الامر معه بل ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له باقيا معه والشرط

ذلك لان المعد ما يكون لوجوده مرجحا للمعلول والشرط ما يكون لوجوده مرجحا له فلو كان
مرجح حدوث المعلول سابقا عليه بالزمان بحيث لا ينعدم عند حدوث
المعلول لم يكن بالنفس امرا مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا له
فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن قوله لا يخفى عليك انه
على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قال المحقق الدواني
هذا اذا كان الاحتياج في الازل والا احتمل الاخر بتمامه كما نبهناك
عليه اقول قوله نبهناك عليه اشارة الى ما نقلنا عنه قبيل هذا و
هذا الكلام يشعر بكون الاحتياج في الازل محالا وهو باطل اذ الكلام
في الشروط اي ذاته وكلام المحشي لا يتوقف على الاحتياج في الازل
بل اذا كان الاحتياج مع المعلول يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف
المعلول فقط بل تخلف مجموع المعلول والشروط اي ذاته معه فتأمل
قوله العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين اه يعني ان حدوث
العالم بمعنى جميع ما سوى الله تعالى وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي
بل الثابت بالدليل النقلي انما هو حدوث عالم الاجسام فقط
لكنه ثابت بالاجماع والحديث الذي هو المعتمد فيما لا سبيل للعقل

اليه فالواسطة اى كون بعضها سوى الله قديما وواسطة فى الايجاد بين الله
وبين ساير ما سواه غير معقول اى غير ثابت بالدليل العقلى وما لا يكون
ثابتا بالدليل العقلى اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل
ولا يلتفت الى تجويز الباحث عاقل وقد يق اثبات حدوث العالم بالاجماع
والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف
على قدرة الواجب تع والا لجاز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة
على يدى من ادعى النبوة عن كون يظهر بالذات
فى يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى
قال
وقوع الفعل والترك بل يمكن اثباتها مع القول بالايجاب فان عند الحكماء
ايضا يمكن ان افعاله تع مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة
على يد الكاذب وبان بمجرد هذه المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها
قوله
فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب وفى هذا تامل وايضا الدليل
العقلى قايم آه اقول لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا الا ان
الجسم لا يوجد جسما ولا يجد النوم ما لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن
ان يوجد شيئا باعتبار ذاته لانه لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجوده
الذى يفيض من علته ايضا وما نقل عن بهمنيار لا يدل على ذلك كما هو والحكماء

كلهم

كلهم قايلون بالكوس بط مع انهم مصرحون بان لا مؤثر فى الوجود الا الله
فمعنى كلامهم ان الايجاد بالحقيقة ليس الا من الله تع وما يصدر عن غيره انما
يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة اليه تع لا من جهة ذات ذلك الغير
والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبى مشتمل على ما بالقوة ولوجب الذات فقط وهو
الذى له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذى له من جهة مبدئه الحقيقى فما
يصدر عنه انما يصدر من الجهة التى له من المبدأ لا من الجهة التى له
من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه من هذه
الجهة شئ يلزم كون العدم والقوة مؤثرا فى الوجود والفعلية واين هذا
من قصده المحشى مع ان هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر
عن الاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمها والاعراض المقارنة
ايضا كما لا يخفى وايضا مدلول كلام التحصيل ان ما فيه معنى ما بالقوة
لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة فى الايجاد
وايضا يرد عليه ما اورده المحقق الخفرى من انه ان اراد بالمعنى فى قوله
ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة فى الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم
ان العقل كك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به
اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتى الذى ينتزع العقل من مجرد

علاحظة ذات الممكن منوط الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي من العوق
ذات الممكن البتة ولا الوجوب في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة
في افادة الوجود وكان له بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى
الفعل انتهى وقد دقق واجيب عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين عليه ما يكون بالفرق
بين قولنا موجود بالقوة على التركيب وقولنا موجود بالقوة على الاضافة فان المراد
من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون موجودا وصفة حالية بالقوة وهذا لا يكون
الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة بالفعل والمراد بالثاني
ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلتين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى
شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون الا بالقوة
ومراد المستدل هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا من ان يكون
الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا
باعتبار وجوده الفائض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما ينفي كون
الممكن مستقلا في التاثير والايجاد لا كونه واسطة فيه مثلا ثم اقول يمكن ان يقال
من قول المص والواسطة غير معقولة هو انه اسند صدور الحوادث
الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال
اذ لو لم يكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب

الموجب

الموجب بالفرض استحال صدور الحوادث عنها لا لحكم التفويض والاستقلال
بالتاثير من الممكن باطل غير معقول وظني ان هذا التوجيه وجيه ويمكن بعيد ان
يكون هذا هو مراد المحشي مثلا وقد يوجه قول المص بتوجيهات منها انه
ليس المطلق للواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب
هو ما نعلم من الطبايع وهو منتف عنه تعالى اتفاقا والمراد بالاختيار هو
ما نعلم من الحيوان مثلا وهو ايضا منتف عنه تعالى لكون الاختيار الحيواني
ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي
نفهم وبين المختار الذي نفهم فاشار المص الى انه لا معنى للواسطة
بين الموجب والمختار لا يكون فعله باختياره سواء كان اختياره
واجبا او ممكنا الا انه لم يرد صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم
ثبوت الواسطة فكذلك الاختيار ايضا ومنها انه حاصل الكلام
هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب
ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا
انتفى احدهما ثبت الآخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن
تخلف اثره عنه وهو المختار او لا وهو الموجب ولا واسطة بين
النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين

بان القدرة زايدة على الذات فى نهاج لا يكون مستندة لا غير الذات
بل الى الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا فى البعض
وهو صفة القدرة وقادرا فى البعض وهو غيرها من الصفات والافعال
فيلزم الواسطة والتزموها وهى غير معقولة لما يتحقق من الصفات نفس عين
ذاته تعالى قال فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زايدتين
على ذاته تعالى اه فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بما اذا كان
العلم والارادة غير زايدتين اذ على تقدير زيادتهما على الذات كما هو
مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد لازما
للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات قلت الحق بل يزيادة
الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب ما اصلا بل المريد
عنده له ان يختار اى طرف مقدوره اراد فى اى وقت شاء فعنده ولئن
كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة فتامل
قال الشارح هذا انما يقتضى الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار اقول
يمكن ان يقرر وجه فلا تشنيع لهم على الحكماء فى القول بالايجاب فانهم يقولون
ان فعل الله تعالى وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار
الارادة ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافى مقدوريته

بالنظر

بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الايجاب لفعل قديما او
حادثا والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافى القدرة على التحقيق سواء
كان الايجاب دائما اولا واما القدرة على المعنى الذى يقول به المتكلمون مرادا
المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعى فلا يجامع القول
بالايجاب مطلقا سواء كان دائما اولا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة
صحة الفعل فى وقت وتركه فى ذلك الوقت اذ المراد بالترك فى قولهم صحة الفعل
والترك ما هو مقابل للفعل مع وحدة الزمان معتبرة فى التقابل فالترك الذى
يفرض فى زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذى يفرض قبله لعدم اتحاد
الزمان فى الفعل اذا وجب فى وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم
امكان وقوع الترك فى ذلك الوقت فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا
للاشعرى فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا
فعنده الله تعالى مختار ولو كان العالم قديما فعلى هذا لا يرجع النزاع فى الايجاب
والاختيار لطائل تحته سوى حدوث الاثر وقد عرفت تحقيق ان هذا النزاع لا ينبغى
ان يكون الا بين الاشعرى والحكيم فاحتفظ بذلك فان قلت وجوب الفعل فى
وقته باعتبار الارادة لا ينافى امكان تركه فى ذلك الوقت مع قطع النظر
عن الارادة كما ذكره المصنف قلت نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا

والاشعري يقول بانه يمكن ان يترك في ذلك الوقت ايضا ممكن ناو وقع عنه فتامل قوله لقائل ان
يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكر انفا بقوله فان قيل اذا كان الارادة مع العلم
بالاصلح غير زائدة ينتهي اه قوله فكيف حكم بانفكاك الارادة الواجب تعالى قد عرفت
انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشاؤه هو كون الارادة قديمة سواء كانت
زائدة او لا مع فرض وجوب الاثر الازلي القائل بزيادة الارادة لما لم يكن قائلا بوجوب
الاثر لم يرد عليه ذلك وما اجيب به عن السؤال المذكور وسنذكره في اخر هذه
الحاشية ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل قوله فالاليق اشارة الى هذا او انه
كان ينبغي للشارح ايراده ايضا في هذا الاشكال ولم ما ذكره لا يدفعه في اصلاحه طرح
خلف فافهم فتامل قوله قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث لا تتخلل زمان
بين كفقيهي اي بحيث يكون زمان العلة متصلا بزمان المعلول وتحقيق ذلك ان
القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط الوجود
ذلك الحادث فقط بل لا بد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث بما هو
علة والمعد يعتبر فيه كونه منقضيا بحسب الزمان في العلة التامة للحادث انما يجب وجودها
بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه
فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان وقبله
بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث
والعلة

والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب الزمان قلت هذا شان العلة المفيدة
لاصل الوجود والبقاء لا شان علة الحدوث والمعد المذكور انما هو
معد لابتداء الافادة الوجود يجب تقدمه على المعلول فهو متقدم على اول
زمان وجود المعلول من حيث انه محدثه ومتقدم في الزمان من حيث انه مبقيه
فان قلت العدم المعد ما المعد عدم حال في وجود المعلول وعدمها مقارن
لوجوده لا سابق عليه قلت هي بالوجود وعدمه كليهما معدة خلية في
وجود المعلول فالعلة مع وجود المعد سابق على المعلول ومع عدمه
مقارن له فافهم قوله فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى
رد هذا السيد المحقق الفاضل بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء
واستدل بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فهي يمكن اختيار
الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل ثابت حال الترك وواجب حال العدم
لكن يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود
والتمكن من الترك يكون مقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجوب في حال الفعل
قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه
المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة

بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة التي نزع فيها من انا ذكرنا انه لا شك ان
المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من
امساك الفعل عنه نقص في حقه فنزهوا الله تعالى عنه فالقدرة التي تلايم غرضهم
هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك
كما هو مذهب الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل
في وقت اخر فلا يلايم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك الفعل
عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه الصفة اشد من صفة
الايجاب المفروض اذ في عدم التمكن الفاعل من امساك الفعل عن احد طرفي المقدور
وهذه عن كلا طرفيه فهو ابعد قوله وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من
شقي الترديد لا يخفى ان جواب المصنف ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه
ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة
اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كان قدرة على الوجود نختار انها
تتحقق حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة
على العدم نختار انها تتحقق حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال
واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحقيقها الا في مرتبة الذات لانه

حال من

حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خاليا عن كلا طرفي وجود الممكن
وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا فيها هناك فتدبر
فيعود السؤال على التقدير من قال المحقق الطوسي يعود السؤال على التقدير
ثم اذ لنا لم يختار وجود الفعل في ثاني الحال والتمكن من العدم في الحال او من الوجود في ثاني
الحال يتحقق القدرة بلا شبهة اقول قد عرفت ما فيه فالحق في الجواب ما ذكره المحقق
سابقا وما اورده المحقق الطوسي منكرا انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء
ليس بصحيح اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور
وهذا اشارة الى الفعل كذا
فمذهب الاشعري انها مع الفعل والمعتزلة انها قبل الفعل ثم يمكن ان
يقال بناء مذهب الاشعري على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى ولا اثر
لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعالى يخلق
مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني
لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من
المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة
في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشعري ان القدرة مع الفعل
اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات
كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه

لفظيا على ما زعمه المحشي فان قلت ان اريد بالقدرة التي هي مبدأ التأثير لا اخر الزيادات

اقول جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة

فرافعي لهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتأثير قدرة غير الله تعالى فرافعي لهم

فلا يكون قدرتهم مبدأ للتأثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت

قوله الشارح يوافق عموم القدرة اي المقدورية لا القادرية في الامكان على الاول

لا الثاني فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورية اولا وبالذات

وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم

قال عموم القادرية فتدبر الا ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات قال المحقق

الطوسي وهذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون بانه

واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت

ان الفلاسفة يقولون بالايجاب الواجب لا يكون قادرا فهم ينفون اصل القدرة

لا مجرد عمومها الثاني المنجمون ومنهم الدهرية القائلون بان الكواكب

بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من

اختلاف الفصول الاربعة وتأثير الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا

متفرع على ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر

في مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى

لا يقدر

قوله لا يقدر على ... النظام ... حيث ... لا يقدر ... الا ان تعلق ... الجزء

لا يقدر على القبيح ومانقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل

القبيح ونقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء

بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم

صدوره في وقت آخر الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا

انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قالوا لا يقدر على

عين فعل العبد وتفصيل دلائلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح

المواقف وغيره واثبات عموم قدرته يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام

المحقق اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات مطلقا

على التحقيق بل ارادوا باجمعهم تنزيه الله تعالى وقدرته فمنعوا صدور ما يخيله

العقل محالا بزعمهم عنه تعالى كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا تركيب عند

الحكماء وصدور الشر عنه عند الثنوية وصدور القبيح مطلقا عند النظام وقس على

هذا امثال صدور تلك الاشياء ولو كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته التامة

لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته وارادته ومشيئته يمتنع ان يصدر عنه تعالى

شيء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها

فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينافي القدرة فان

ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو

فبينهما فرق بين وذلك ان ح

عند المصنف والايجاب بالارادة لو كان منفيا بالمرة للزم منه ذلك على المصنف وسائر
المؤثرات ايضا والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت غير مرة
فتذكر قال اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة على المقدورية
لا خفاء في ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة
والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل في المراد بالحملة ههنا ينبغي ان يكون على الحكم كي
يتوقف على ان يثبت زيدا انه كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله كل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى اي تقرير هذا الدليل على
ما ذكره ره انه كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له
امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلق ينتج ان
كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق ثم نقول كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلق وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلق له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاشياء
الى الواجب تعالى فقررته ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
مطلق ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
مطلق بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فحصل النتيجة وانما حملنا كلامه ره على ما سبق
الوجوب انتهاء جميع

لمكان قوله بالارادة اذ لم نعتبره في الاوسط يلزم اما النتيجة او عدم تكرر
الاوسط ولو اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور
عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا مستحق للقدرة
نعم افتقار ما قال المحقق الطوسي لاحد ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول
المنجم والقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن
الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم
وقول كل من يقول بتاثير ما الغير الواجب نعم اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات
هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر فصدوره بالعرض
لا بالذات كما سيجيء فصورة الايجاب بالمعنى المذكور سابق
اي بموجب قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم
اثر القادر بل اثرا مطلقا لاشعار لفظ التاثير والايجاد و
الفعل وامثال ذلك بسبق العدم بحسب عرف اللغة وهو بعيد عن
التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر
وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر ثبت
ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر لما كان

مقدورا المقدور للشيء مقدورا له قال المحقق الطوسي جوز ان
يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين لاجلها يمتنع كون
مقدور المقدور للشيء مقدورا له بلا واسطة مستندا الى ما ذكره ولم يرد
ان مقدور المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها
فهو لا ينفي شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت
بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظاهر ان المدعى شمولها
لجميع المقدورات بلا واسطة اقول بل الظاهر ان المدعى شمول قدرته تعالى لجميع
المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان من قال بالوسائط
لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط انما هي ادوات وآلات واسباب
ووسائل لا لبعض الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض
فمراده ان لفعل بعض الافعال اسباب وادوات فلا بد من تحقق تلك الاسباب
اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد ان يقول ان
ذلك الفعل ليس مقدورا له لان الفعل يتوقف على تلك الاسباب نعم لو لم
يكن تلك الاسباب مقدورة له يصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل بفعله
فاذا فعل الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له تعالى لم يقدح ذلك في كون ذلك

مقدورا

مقدورا له تعالى وظاهر ان سكون حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى ليس
انه يمكن صدور تلك الحركات من الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها
من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك ومن محل يقع فيها تلك الحركة واعضاء
وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن منزه عن امثال ذلك فالحق ان
صدور تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق لها اسبابا وادوات يحصل
بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط من ضروريات تنزيه الله تعالى ونحن
والحكماء القائلون بالوسائط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة
والنفوس المدبرة قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة الى كليات العالم كتلك
الاسباب الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا
فيقع الا ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة هكذا ينبغي
ان يفهم فالحق ان هذا النزاع ايضا محال لا ينبغي ان يقع الا للاشعري الذي
لا يقول بالربط العقلي والتسبب الايجابي اصلا لا لغيره المعتزلة جوزوا
امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد قال المحقق الطوسي
بعض السند له خلق الاجسام مقدور له لكونه مقدورا للباري
تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد

عظيم المراتب الا الكل الشعف [illegible]

قوله

عند المؤثر فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى
ليس تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقصود الشارح من السند المذكور
قوله العباد ان فيه له خصوصية بالنسبة الى الجبار وليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى
الى الله تعالى حتى يلزم ان المؤثر لم ينفع اذ لك هذا لا يوجب تجويز عدم
صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ التي وقعت الينا لو كون
استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان
صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم
يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلق
كان صادرا عنه تعالى هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا هذا لا
يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق الخفري عليه بانه
اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصد الشارح لا انه يجوز صدور
قال ممكن عن غير الواجب قوله الشارح اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم المجوس
الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان بخلاف

المجوس

المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا
بتساويهما في القدم والازلية واختلافهما في الجواهر والطبائع والفعل
والاجناس والابدان والارواح من ذلك المانوية اصحاب ماني بن
ماني الحكيم الذي قد ظهر في زمان شابور بن اردشير وقبله بهرام بن هرمز بن
شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول
بنبوة مسيح ولا يقول بنبوة موسى على نبينا وعليهما السلام حكى محمد بن هارون
المعروف بابي عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم
نور ص ان الحكيم ماني زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور و
الآخر ظلمة وانهما ازليان والا لم يوجد الشيء الا من اصل قديم وزعم
انهما لم يزالا قديمين حساسين دراكين سميعين بصيرين وفيه البقية
الديصانية اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل
الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا قوله لان الله تعالى
خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر اه اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل ما هو
وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شر فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا
انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض
هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل من الخير المحض

شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع الى
الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم لوجه ما وهذا في الخير والشر الحقيقيين
واما الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار للثوب مثلا
ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدمها
وجه شر اضافي بالنسبة الى ما هو في وجوده شر له فالشرور الذاتية اعني الاعدام
بما هي اعدام يستحيل ان تحصل من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها
عدم الوجود فلا تستند الى مبدأ موجود واما الشرور الوضعية ولما استندت
علة موجودة لكن هذا الاستناد انما هو من حيث كونها موجودة لا من حيث
كونها شرورا فهي من حيث كونها شرور الوجود او صادرة من المبدأ الذي
هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون الشيء الواحد خيرا وشرا
ولا يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المراد بالعرض فلا استحالة فيه
قوله الاشياء على خمسة احتمالات لا شبهة في ان اول الاقسام لا يمكن وجوده
اذ الوجود خير محض ولا في وجود القسم الثاني اذ واجب الوجود هو عين الوجود
وهو خير محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود القسم
الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة فبقي موجودين والقسم الرابع موجود
اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل

الشر

والشر القليل شر كثير فلا يليق وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور واما على
التحقيق الذي ذكرنا فالشر واقع في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات يلزمهم
الزامهم بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيرتها غالبة اقول هذا الايراد في الشبهة
اذ حاصلها ان الله تعالى صرف الوجود ومحض الخيرية فيمتنع ان يصير مبدأ الشر سواء كان
قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل
العدم عما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فخارج عنها لان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر ولو كان
قليلا لا امتناع صدوره عمن هو محض الخير وصرف الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا
بل هو خير لما عرفت فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه وقد تفاخر ارسطو
اقول الظن ان تفاخر ارسطوليس لما ذكره بل لما حققناه الشيخ وكانهم
ارادوا امرا آخر قال شيخ الاشراق في حكمة الاشراق بعد هذه العبارة وكلمات
الاولين مرموزة وما ورد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم
لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق
في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر و
وبوزرجمهر ومن قبلهم وقال العلامة في شرحه اي على الرمز يبتني قاعدة
اهل الاشراق وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والاخر

٣٥

ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب
والظلمة قائمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما
نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن رسل الحق في تفصيل غمرات
العلوم الحقيقة ولهذا قال النبي صلعم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لناله
رجال من فارس ثم قال مشائخ الاشراق الى ان قاعدة الشرق في النور والظلمة
ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن
اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدئين مؤثرين
في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه لهذا المعنى اشار بقوله عم
القدرية مجوس هذه الامة والله اعلم اي وليست ايضا قاعدة بحار بابلي
البابلي الذي كان نصرانيا الذين مجوس الطين واليه نسب الثنوية القائلون
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه
وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق وتوحيدية لنفي ورد عن الواحد الحق وتوحيديه
لا التقية الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليست ايضا قاعدة
ما يفضي الى الشرك بالله تعالى كقواعد بعض المشركين من المليين وغيرهم انتهى
اقول يمكن تاويل قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين
احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم شركهم بان لا يكون

مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فان كل قد عرفت
ان الخير كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة
الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل من المبدئين
موجودا او مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود ومؤثر في
الوجود وهو الواجب تعالى والاخر عدمي منشأ للاعدام وهو الامكان
غاية ما في الباب لم يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان
على التجوز كما يقال علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما
للوجود الواجب واهرمن اسما للامكان وهذا تاويل لطيف لو لم يكن اقرب
من تاويل كلام الحكماء عن الفرس فليس بالبعيد منه كما لا يخفى قوله قال المجوس ان
الجاعل اهرمن ليس بشر ابدا اي شرا شديدا منفردا من الجاعل موجود يكون منشأ للشرور
ابد الاباد وعلى التسليم بل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا قوله (لان اهرمن عبارة عن الامكان والامكان لازم للموجد)
اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا اما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني
بالتخفيف ويكون الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجادها وعلى ما قاله
الشارح يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما وفق له المحقق الخفري وهو لم يريد
بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير ما لا يصدر عنه الا الشر قال

المص اعلى الله مقامه والاحكام والتجرد اقول اراد اثبات علمه تعـ
بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث دلايل واحد منها لاثبات علمه
بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه وترك بيان نفس الدليل المثبت
لعلمه تعـ بذاته لان كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان
لاثبات علم مطلق اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانه لهذه النكتة
اورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الاخرين اما تقرير
الدليل المثبت لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان واجب
الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير
متعلق الهوية والوجود بمادة او موضوع وبالجملة بشيء يقوم به وواجب الوجود
كذلك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قايم بذاته غير متعلق
الهوية والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته
غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري الثالثة ان العلم هو حضور
المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد الموجود بالفعل القايم بذاته وانكشافه
لديه وثبوته بين يديه وهذا ايضا ظاهر اذا لاحظت هذه المقدمات
ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قائما بذاته موجودا

لذاته

لذاته وحاضرا عنده ذاته غير غايب عن ذاته ومنكشف لذاته غير محجوب
عنها عالم لذاته وذلك لان العلم انما هو عبارة عن ذاته فهو عالم لذاته بذاته
لا بامر آخر غير ذاته فذاته تعـ عقل وعاقل ومعقول وهو المط
واما الدليلان المثبتان لعلمه تعـ بما سواه فتقرير الاول منهما اعني
المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الشـ واما الثاني منهما اعني
المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه فاقول في تقريره لما ثبت ان
جميع الموجودات مستندة اليه تعـ وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء
فهو تعـ لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء
بل هو موجود لذاته قايم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له
تعـ موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تعـ لوجوب
كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من
حصول الصورة لنا كما صرح به المص في شرح الاشارات فهو تعـ
عالم بها لان العلم اذا العلم هو كون المعلوم موجودا لامر قايم بذاته وحاضرا
عنده موجودا لذاته غير غايب عنه كما عرفت فثبت علمه تعـ بجميع ما سواه
وهو المط ففي هذا التقرير لا حاجة في اتمام الدليل الى ضم الدليل الاول
اخر دال على علمه تعـ بذاته كما اشار اليه الشـ وصرح به المحقق

العلة لاجل حصول الصورة لنا بحيث لا يلزم
المعلول للعلة الا انا لا نحتاج الى الصورة

للاشياء معلولة له

معلولة له

بل هو مستقل فى اثبات المط واما تركب الدليلين الدالين على علمه تعـ
بذاته مطلق فتقرير احدهما انه تعـ مجرد وفاعل للافعال المتقنة
المحكمة وكل من هو كذلك فهو عالم بذاته وبما في له ما مر او نقول انه مجرد قائم
بذاته وموجود لذاته وكل شىء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا
له وكل من هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل
واحد من هذه الدلايل الثلث اشارة الى دليل عام لعلمه بذاته ولعلمه
بما سواه بان نقول انه تعـ فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك
فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم
افعاله يمكنه ان يعلم انه يفعل افعاله ومن امكن له ذلك العلم يلزم امكان
تحقق العلم بذاته ومن امكن له تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته
اذ علم الشىء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته ومن امكن حصول ان يحضر ذاته
عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى
على المتفطن وهكذا نقول ايضا فى الدليل الارشاد فانه اذا استند
كل شىء اليه ومن جملته الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها وبه ويثبت
الدليل الآخر واما فى الدليل التجرد فنقول انه تعـ لكونه مجردا
عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول

اي

وانما جعلنا على هذه التقريرات اشارة الى دلايل عامة لا دلايل تامة
لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم له
بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا فى تعبير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية
علمه بذاته ايضا وهى ان علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر آخر زايد
عليها ومما ذكرنا فى تعبير الثانى من الدليلين المركبين لاثبات علمه تعـ
مطلق لاح كيفية علمه تعـ بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور
ذوات الاشياء عنده وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعـ قوله ثم
بواسطته يدل على علمه بذاته كما قررنا من انه من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم
افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته قوله غير محتاج الى
الارتباط بالغير ان بالمهية وبالصفة الزايدة كما ذهب اليه الحكماء
والمحققون من المتكلمين مراده من الاعراض فى قوله المهية والاعراض
الاين والكيف فان المجسمة ينسبونه تعـ الى الاين والصفاتية القائلون
بزيادة صفاته تعـ على ذاته ينسبونه تعـ الى الكيف فان الصفات
عندهم اعراض من مقولة الكيف قائمة بذاته تعـ عن ذلك فاما سائر المقولات
العرضية ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب وهم فيما بلغنا الى اثباتها
له تعـ اللهم الا مقولة الجدة فى بعض اقواله وبالجملة على ما ينقل واما

الاضافة فلا يخفى على احد عدم وضعها له تعالى واما من فلم يخف ايضا عنها اكثر
الناس لكن المحقق اوجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا قوله وفي هذا الدليل سر هو
الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بما في لا اجمالا كما يجيء في كلامه تصريحا
وتلويحا غير مرة قوله وعلى هذا لا يمكن حمل قوله او الاخر عام اي على شمول علمه تعالى
لجميع الموجودات بعد الفهم بل لا يكون هذا الدليل الاخر دليلا على اثبات
اصل علمه تعالى بل يكون دليلا على شمول علمه فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا
الكلام منه اشارة الى تخصيص الدليل الاخير بكونه على ما هي لا اوجه
له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر اعني كونه عالما بذاته واذا
احتاج الى انضمام شيء آخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كذلك
كما عرفت فينبغي ان يحمل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين
الاولين لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات
اصل العلم في الجملة اما الاول فعلى علمه بما في له المختص به فقط واما الثاني فعلى
علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة عام اي
شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تعالى وهذا
وان كان صرفا عن الظاهر الا انه الدليل قد اوجبه فتامل قوله ويمكن ان
يثبت بهذا الدليل علمه مطلقا بان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات

التي منها العلم في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره
ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من انه من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم
ومن امكن له ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع
الموجودات لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قوله تم
باحد من الوجهين المذكورين اي الوجهين المذكورين لا اول هذين
الدليلين بان يقال على الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات
بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات
كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا
ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات
كما عرفت قوله انما نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد الا انه
لم يلق انهم نفوا العلم بحصول الصور في ذاته سواء كان قبل الايجاد
او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون لفظ العلم انما هو هذا اوجه والا
فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل الايجاد وبعده لا يكون عليه وايضا
دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته لا باستحالة كون
العلم قبل الايجاد قوله فيكون الالتفات بها مستفادا من الشرع فيخص

الشيخ بناء على النسخة وفي بعضها بناء على التأنيث وفي بعض الحواشي
قد صحح النسخة الثانية بجعل التابع للنبيه والضمير للمعجزة اي يكون الا
لا كون المرسل عالما حاصلا من الشرع بسبب المعجزة ولو كان العلم بكون
المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل قال وليت التابع للتنبيه الا ان
يكون بمعنى لان الا التنبيه انما يتعدى بالباء ولم يذكر انه على اي شيء
لكن التابع للصلة وبمعنى لا يكون ضمير التأنيث لما ذا فانه لا مرجع له
الا المعجزة كما لا يخفى وظن ان الاولى على تقدير هذه النسخة ان يكون
التابع بمعنى لا والضمير راجع الى صفة المرسل مما يتوقف عليه الارسال
من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشرح وان لم
يكن الا العلم والقدرة الا انه لا شك في كون وجوده ايضا مما يتوقف
في توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فلفظ الباء فيها بمعنى لا
والضمير المثنى للعلم والقدرة وجعل ذلك يكون الا التنبيه لا على المرسل
وقدرته مستفادا من الشرع لا حصول اصل العلم بهما ويحتمل ان يكون
اصل النسخة البناء وقد وقع التوهم من الناسخ فان مثل هذا التوهم غير
نادر قال الشارح ثم يحتج بذلك في صفة الكلام يعني لما اثبت صفة

الكلام

الكلام لانه بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق المرسل على كونه متكلما بل
انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا
لا على كونه متكلما فتامل قال الشارح واما دليل الحكماء اي اولهما دليل على اثبات
علمه بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالضم الى الدليل الاول
على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اخترناه والمجموع دليل على اثبات علمه
مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمة مذكور انه على انهما دليل واحد وان قلنا
ان محصوله في عدهما دليلين وغاية التوجيه ما ذكرنا قال الشارح وكل مجرد
عاقل اقول اراد انه كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة العقلية
مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان
مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك
الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون الشيء مجردا حاصلا لموجود قائم
بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن
المادة ليس شرطا للمعقولية مطلقا بل لكونه معقولا بالحلول في العاقل فانهم
فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا اذ المانع من كون
الشيء عاقلا هو كونه حالا لغيره لا غير فاذا حصل له ما يصح كونه معقولا سواء
كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فنقول كل مجرد قائم

بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود قايم بذاته
وذلك الموجود حاصل بالفعل لكل مجرد قايم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له
حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه قوله لان المانع من
التعقل انما هو المادة وعلائقها اقول المانع من التعقل اما مانع من
العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء
موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية
فهو المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا
مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد تكون
بحضور عين الشيء عند العاقل وقد تكون بحضور صورته عنده بان
تكون صورته حالة فيه وح يجب ان تكون تلك الصورة مجردة عن المادة و
علائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول
لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيجيء فلا يصح القول
بكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا
في المادة وعلائقها فاحفظ بذلك قوله والمكان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجوده لمدركه اعلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمول
كقولنا الجسم موجود والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي

والوجو

والوجود الرابط كقولنا الجسم كاين ابيض واوميرس موجود شاعرا والوجود
في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض موجود في
نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده
لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في
نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول
ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قايم بغيره وباعتبار وصف
زايد على ذاته موجودا لغيره قائما بغيره وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار
ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف
الكتابة موجود لغيره اعني ما يصير موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا
الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف [غير النفسي] راجع في الحقيقة الى وجود ذلك
الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة
على ذوات الاشياء فان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار ولا شك
ان ذوات السماء مثلا ليست عين معنى المعقولية بل المعقولية انما عرضت لها
باعتبار ما وهو كون صورته حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي او باعتبار
كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري فالشيء بهذين الاعتبارين
موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته

الاعتبار

غير موجود للعاقل بل موجود السوفي فاذا كان اطلاق المعقولية على الشيء انما هو بحسب
كون صورته مثلا حاصلة للعاقل وكون صورته حاصلة للعاقل هو نحو حصوله ووجوده للعاقل
فوجود الشيء باعتبار كونه معقولا انما هو عين وجوده وحصوله للعاقل وان لم يكن
وجوده في ذاته عين وجوده لشيء اخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس
فتعين عليه بيانه **قوله** لم يصح ان يكون له وجود لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان
مدركا لذاته كان ذاته معقولة او محسوسة له بحكم وجوده للمدرك اعني لذاته وقد
فرض ان وجوده لغيره لا لذاته هذا خلف قوله اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة
المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا للموجود في نفسه
وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاتها القائمة بذاتها فموجوديته لذاته هو مدركيته
ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية
هو كون الشيء موجودا في نفسه بذاته حاضرا لديه شيء وغير غائب عنه وهو كذلك لانه موجود
قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة عنه فموجوديته لذاته عين مدركيته
وعاقليته لذاته **قوله** لا تدرك ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي هي تلك
الاعضاء لا لذواتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال انه مدرك المحسوسات
هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة
كما ذهب اليه شيخ الاشراق **قوله** وهو انه لو كفى في كون الشيء نورا عاقلا لذاته

هذا الاعتراض

هذا الاعتراض اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين
بان مناط العاقلية هو كون الشيء موجودا في نفسه بذاته غير قائم بالهيولى بل بالمحل
مطلق وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشيء نورا في ذاته قائما بذاته
فان الاشياء عنده على قسمين ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما
هو نور في ذاته اما قائم بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور
المحض واما قائم بغيره ويسميه النور العرضي وكذا ما ليس بنور في ذاته
اما قائم في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه الهيئة الظلمانية
فما هو نور في ذاته لذاته هو نور مدرك لذاته وما سواه اما ليس بنور اصلا
او ما هو نور قائم بغيره فليس له شعور اصلا فالمانع من العاقلية عنده ليس
كون الشيء موجودا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور في
ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عنده موجودا قائما بذاته
لكن لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلا اصلا والنور العرضي
كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره غير قائم
بذاته فليس عاقلا ايضا فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو حي عالم وكل حي عالم
فهو نور في ذاته لذاته **قوله** لكفت النفوس الحيوانية المنطبعة بغيرها كانت تعقل ذاتها
بل بالصور والهيئات التي فيها ايضا لكونها موجودة لها حاضرة عندها

غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها
تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا حصلت فيها ادركناها وليست
الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير
وجميع الهيئات كما زعموا ولا شئ في حد نفسه اتم من بساطة الهيولى سيما جوهريتها
من سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها لعدم التجرد ولم ما ادركت
الصور التي فيها **قوله** لانه تعليل الشئ بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد عالم
بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم الغيبوبة بل كان
تجوزا وكناية عن العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته
وهو كما ترى تعليل الشئ بنفسه **قوله** فاندفع النقض بالهيولى حاصل ما يدفع
به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته غير قائم بامر آخر يكون
عالما هو ان الشئ اذا كان موجودا بالفعل ومتعينا بالتعين اي حاصلا له
بالفعل قائما بذاته غير قائم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست
امرا موجودا بالفعل متعينا بالتعين اي حاصلا في حد ذاته من دون اعتبار
الصورة اي علة ايا ما بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما وامرا ما مبهما
مستعدا للصورة والشئ لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما عموما وابهاما
موجودا بالفعل ما لم يحصل بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولى

افبنعها

قوله

قوله

وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا
من الاشياء بل تعدها لان تكون بالفعل شيئا بالصور وليس معنى جوهريتها الا
انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو السلب
وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ
بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد لكل شئ
فصورتها التي تظن لها هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفاء واما قول صاحب
الاشراق لا شئ في حد نفسه اتم من بساطة الهيولى كما نقلنا عنه انفا فجوابه
ما قاله استاذنا المحقق الالهي في حواشيه على شرح حكمة الاشراق من انه هذا
من باب الاشتباه بين المهية والوجود والخلط بين حال الشئ في نفس الامر و
حاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها
متكثرة بحسب تكثر الصور في الواقع لانها ليست متحصلة الوجود في الواقع الا با
لصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشئ عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد المهية و
المفهوم ولو كانت الصور اعراضا متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كتاخر
السواد والكتابة عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا ان بساطتها عبارة
عن بساطة مفهوم جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم
ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظ بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التي

تحصل وتقومت من مجامع الوافي كان حالا فإن اعتبر بنفسها من أنه جوهر
فقط انه جوهر ما أي شيء كان من الصور والصور خارجة عن مبهمها داخلة
في وجوده انها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة
الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحدتها قوله فإن الوجود هو الظهور فإن قلت
هذا يستدعي كون الهيوليات عرفة بنفسها فإنها ليست معدومة بل هي موجودة
بوجود ضعيف ومع كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فإذا كان
الوجود هو الظهور أو مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وإن كان ضعيفا وذلك
الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب أن
يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بإزاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون
لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد يلتزم ذلك وبهذا الحق أن الهيولى ويظهر سراية عشق
نور الحق الذي هو في الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي أراد
بالوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه
أي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه قوله فهاتان القضيتان لا تستلزمان الخ فإن كون
الشيء موجودا بالفعل عند المشائين بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه عند الإشراقيين
فكما أن الشيء إذا كان نورا في نفسه وقائما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته
وعاقلا بها وبالعكس فكذلك إذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته
كان

كان ظاهرا لذاته وعاقلا بها وبالعكس وكما أن الشيء إذا لم يكن نورا
في نفسه أو كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عاقلا بذاته كذلك إذا لم يكن الشيء
موجودا بالفعل أو كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عاقلا بذاته قوله ثم
ليس ينعكس الموجبة الكلية أي إن الحكم بأن كل مجرد عن المادة عاقل يصح
لم يعقل فهو معقول لأجل العكس لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بل إنما يحكم به
لأن المجرد عن المادة إنما يصح أن يعقل في نفسه قوله فإن الماهية المجردة بالفعل
لا تحتاج إلى شيء فيه شرط حتى يصير معقولا أي عدم أي حاجة لما إلى غيره فيه شيء
حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا بمعنى أنه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان
هناك عاقل يعقله بدون حاجة إلى تجريده وأما كونه معقولا بالفعل فإنما
يتحقق إذا تحقق هناك عاقل فقوله فهو إذن معقول بالفعل إن أراد
أنه معقول بالفعل لعاقل آخر فهو موقوف على فرض عاقل آخر هناك
ليصير معقولا بالفعل وأيضا لا يتم التقريب وإن أراد أنه معقول بالفعل
لذاته فهذا إنما يصح إذا ثبت كونه عاقلا لذاته وهو لم يسلم لكون كل مجرد
عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته وأما قوله فإنه لو لم يكن عاقلا
لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من أن معنى كونه معقولا
أنه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل يعقله بلا حاجة

للتجريد فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا
بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل
لذاته فهو انما يثبت لو ثبت كونه عاقلا لذاته وهذا الكلام لا فيه ما فيه
قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة منقوض بالصور المعقولة
فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة واي محصل لهذا
البيان انما يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصح كون الشيء
عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى
على من تدبر فيه بل بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو بما ذكر وهو
ان محصل الكل فليس الا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وهو
لكونه قائما غير غائب عنه ذاته كذلك وكذا معنى معقولية الشيء اي هو كونه
موجودا موجودا قايما بذاته وهو لكونه موجودا لذاته القائمة بذاتها غير غائب
عنها كذلك قال الشارح اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم
من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة
وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا
لصار مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته لنفسه عالما ومعلوما لم يسلم
كون حضور ذاته لنفسه عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل

المراد ان العلم هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقه
تعالى لكون ذاته غير غائبة عن ذاته قوله اذ المقصود لكن منهما حاصلات ثم
قال المراد باندفاع المنع عدم اضراره لا ان المنع مندفع في الواقع ضرورة لزوم
التردد في فعلية الامر حقيقة العلم بين الامرين يقرر منع الجزم بكونهما واحدا
بعينه فتامل واما عدم الاضرار فلان الامر ايما كان لازما للامر الاخر
فاني تحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر قوله بخلاف عبارة الشارح فان
كون العلم عبارة اي لا يخفى لكن العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له
انما يكون بديهيا لو كان المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده
فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشارح في ورود المنع
وعدمه قوله ثم سواء ذلك اي مجموع الامرين اعني كون النفس
عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها فانها لما وجدوا النفس
اذا اعتبرت من حيث ذاتها بذاتها بدون وساطة امر اخر من الاتها و
قواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث ذلك عالمة بالمعاني
الجزئية المادية والمتحقق في الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة
عند موجود مجرد قايم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا انه للتجرد وحضور
مدخلا في كون الشيء معلوما لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور كاف

في ذلك لاحتمال لهم الحضور القيامي ثم لي وجده وما عالمه بذاته مع عدم امكان
كفى القيام حقيقة هناك علمو المجرد الحضور ولهذا كان يمو علم النفس كاف في
ذلك فحينه سواء جميع ذلك لم مناط العلم اي هو الحضور مع التجرد سواء كان
حقيقة ذلك او كان حقيقة امرا اخر لكن يتحقق مع ذلك البتة ويعلم لم تجده من
علم النفس بقواها اي لم فرق الا الترك الاجسام المادية بمجرد حضورها عنده ما الى
التجرد عن المادة ولواحقها عن موفر مطلق العلم بلا اعتبار ١٥ اي هو في العلم الحصولي
كما عرفت سابقا واما كون من حضر عنده مجردا قائما بذاته فانما يعتبر في العلم
لا في العلم مسه وتحديد من ذلك يرملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث
هو مجرد عند غير المجرد من انه لا يتصور حضور شي عند شيء لا يكون قائما بذاته
وحاضر الذاته كذلك بمعونة الحدس واصل هذا البرهان وكثير من
البراهين في العلم الالهي اي يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به في مقام الجدل
قوله لانه غير بين ولا مبين وايضا فهو اول المسئلة فتامل قوله وبها لا حاجة
اندفاع المنع التغائي اي حين اعتبار التجرد والاستقلال علا ما في المواقف
يوجه هذا المنع على تقرير الشارح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف
فهو مندفع بما ذكرنا من انه عدم اشتراط التعقل بالعلم من عالم الان ان الغير يختار
الشق الاول من الترديد قوله مجرده لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم لما اعتبرنا

فهذا

فهذا التقدير هو حصول الماهية المجردة عند الموجود القائم بذاته الغير
عدم بعدها فهو متحقق فيما نحن فيه والنفي غير معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس
مندفع بعدم الاستقلال كما مر قوله فان الحكم بان الفاعل العالم
بذاته عالم بما صدر عنه بديهي لعل ان هذا الدليل لا يتوقف على كون
الفاعل عالما بهذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول
كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه
وهو بديهي فتامل قوله وليعلم ان الواجب الوجود عالم بجميع اعلم ان المحققين
من المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها
عنده لا بحصول صورها فيه ولاحظوا ان حضور الاشياء انما يمكن حين
وجودها لا قبلها ولا بد في اختياره من العلم قبل الايجاد فاضطروا الى
اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومقدم على كافة الايجادات
والى هذه ذاته تعالى لما كان بذاته مبدأ الفيضان جميع الموجودات عنه
وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات واكتفى فيها
له ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشف في ذاته منه الجميع
الانكشاف وكان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع الموجودات المنكشفة
بذواتها كنسبة ملكة العالم في ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم

وكمال تلك الملكة يثبت علم اجمالي بجميع الموجودات العلوم المفصلة اي حاصلة منها فكذلك
علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها
التي يفيض عن ذاته تعالى فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال
والتفصيل ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى
بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته تعالى لكونها عين تلك الموجودات (علمه بذاته عين صح)
او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان ذاته تعالى
مبدأ الفيضان لجميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ العلم بجميع الموجودات سمي علمه بذاته
علما اجماليا لتلك الموجودات من تلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة علم
اجمالي بالعلوم المفصلة اي حاصلة منها وهذا هو قول بعض المحققين من ان
عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم برمتها واي حاصل له الاجمال صورة
علمية واحدة تشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة اي حاصلة منها وعلمه تعالى
بذاته باعتبار كونه علما بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات يشتمل على
العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد يتجلى له امور متكثرة وهذا معنى
كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدة وههنا سر لارباب التوحيد لا يحتمله
العبارة ولا ينفع بيانه الا الاشارة والذي يمكن ان يثبت ربه الى ذلك هو ان
وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد عليه

افاض

وافاض على غيره فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة
في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الوجودات التي يفيض عنه المترشحة منه
فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات
التي يفيض منه لكنه مبرأة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن ذلك
(قوله) قوله قال بهمنيار بيان ذلك الخ واعلم ان القائلين بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ
وتلميذه اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات علمه الكلي فان كماله تعالى لا يحتمل
ان يكون بارتسام صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن
ذلك بل في الكمال له وجده تعالى انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض (بحيث)
عنه صور الاشياء معقولة مفصلة وهذا هو مقصد بهمنيار من هذا الكلام
وفي قوله كما ان المعقول البسيط عندنا الخ مسامحة فان المعقول البسيط صورة
علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها بالذات وانما
التفاوت في نحو الادراك كما عرفت وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة
ليس كذلك المثابة بل هي علة لتفاصيل تلك العلوم فالاولى في التشبيه الملكة التي
هي مبدأ المعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان يكون غرضه الاشارة
الى ما ذكرنا من السر ولهذا كان بعيدا عن طريقتهم قوله واجب الوجود مبدأ كل (قوله)
فيض اي كل وجود وهو ظاهر اي واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض

النسخ اي شيء وهو الموجود في نسخ الفصوص التي وصلت الينا اي منكشف عنده ذاته بمعنى
انه عالم بذاته ولكون ذاته مبدأ الكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فعلمه بالكل بحضور العلل كما منه الكل بالوجود الوجوبي وقوله
من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا لما عرفت من ان علمه بالكل منطوي في علمه بذاته
بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته ينال اي يعلم الكل من
ذاته فهذا الكلام لا يناسب ظ الا انطباقه على ما هو مراد المحشي من العلم الاجمالي
لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخ الفصوص وفي بعض الحواشي بعد ذاته
ظ فيما هو المشهور من مذهب الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل بحصول الصور
عنده ويمكن تاويله بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته
عالما بالكل بعد اعتبار كون ذاته عالما بذاته او البعدية ذاتية لكن قوله فكثرة علمه بالكل
كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا ويؤيده قوله في موضع اخر من الفصوص علمه الاول
بذاته لا ينقسم علمه الثاني عن ذاته اذ الكثرة لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته انتهى
وانت ترى ذلك غير مضر لغرض المحشي اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الاجمالي
في الواجب ايضا مضطرون الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكلي فلعل اشار
المعلم الاول في هذا الكلام الى ان علمه الكلي بما هو عين ذاته تعالى ورد ان
علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عنده فكيف يكون عين ذاته

لا في بيان العلم المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس
الا العلم الواحد اعني الاجمالي البسيط فظاهر عبارة هذا الكلام لدعوى المحشي
من كون العلم الاجمالي عين ذاته تعالى وقوله علمه بذاته نفس ذاته وفي نسخ الفصوص
في الاول علمه بذاته بدون قوله نفس ذاته على ان يكون مجرورا معطوفا على ذاته في قوله
بعد ذاته ويؤيده علمه بذاته اي فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى
اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلا يقرب لذكره اللهم
الا على النسخة التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا الكلام
مؤدى النسختين معا فتدبر وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته [illegible]
تلك الكثرة [illegible] فهذا الكلام ايضا
ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به
العلم الاجمالي لينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في
وحدة عود الى اول الكلام وكالنتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فان حديث
كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع الدخل كما اشرنا
اليه ثم ان هذا الكلام ظ الانطباق على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا
من ان البسيط اي الذي لا تركيب فيه اصلا وهو به الاول تعالى كل الوجود والكثرة
ما ذكره استاذنا الاكبر في الحكمة المشرقية بقوله كلما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته

زيادة علمه تعالى عين ذاته

عن الاشياء لا يعزب عنه شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت في ليس بجسم فحيثية كونه في ان كان بعينها حيثية انه ليس بـ حين يكون في ليس مصداق لهذا السلب بنفس ذاته فيكون ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل في عقل ليس بـ لكن التالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان موضوع الجسمية مركبة الذات والواجب الذي هو مبدأ وجود به يكون في ذاته مركب لكن ليس وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلق فينعكس بنقيضه كل بسيط الحقيقة مطلق فهو مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص والاعدام وبهذا انحلت علمه بالموجودات على البسيط وحضورها عنده على وجه اعلى واتم اشهر اقول وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود غير مشوبة بنقص ولا عدم وقصور ولا ماهية وتركيب لنحو من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال وكل وجود وكمال رشح من الفيض عنه وترشح منه فكل وجود وكمال وجد الكثير على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات الموجودات مشوبا بالعدميات ومخلوطا بالنقايص في ضمن الكثرات فجميعها بجميع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره وماهيته لا باعتبار

[illegible]

خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والماهية والامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا النقص الجسمي وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر ولا غير ذلك فالمسلوب ليس الا النقصانات تلك الحقائق وماهيتها تلك الموجودات فان ذاته تعالى لو كانت بذاته مصداق لسلب شيء من تلك الموجودات من حيث هو وجود وحقيقة يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان عين حقيقة الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراد ذلك الشيء وهو الامر الكلي طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين الموقن ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك

قوله ومراتبه اربع اني الحق في علمه تعالى بالاشياء لها هذه المراتب لانه يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب وفي نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة اجمالها او هي مراتب وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدم على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي

يعني لا يعزب عنه شيء من الاشياء في جميع
العوالم يعلم الاشياء
فكذلك يجب ان يعلم بها في جميع
المراتب العقلية على الاطلاق
صح

الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي
هي وسايط فيضه ووسايل جوده تعالى فله تعالى علم بالوجود على الاشياء التي تحتها
في نفس الامر فيجب له العلم بالاشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست
في تلك المرتبة لا يشاء وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ويمتنع التفكك
فتعين علمه بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين
وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها
وعلم اجمالي بساير الاشياء التي هي معلولات لها كما انه وجوده تعالى علم تفصيلي
له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة
الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تلك الماهيات
في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بما يناسب المرتسمة
بانفسها الا ان تعلق بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس فما يكون في
العقول بسيط تفصيلي في النفوس وهناك تمتاز الماهيات بعضها عن بعض
ولهذا المعنى عبر واضع هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية
التي في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك الماهيات وعلم اجمالي
بافرادها الموجودة في الخارج وهذه من مراتب علمه الاجمالية وما سوى المرتبة

الاجمالية

الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع
التي ذكرها المحشي من مراتب علمه التفصيلية فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب
العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية
واثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار اخر قوله ما يعبر عنه بالقلم والنور
والعقل في الشريعة اشارة الى ما ورد في بعض الاخبار وورد في الشريعة تارة ان اول
ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافي وذلك
ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد
فان الصادر الاول باعتبار كونه جوهرا مجردا عاقلا لذاته عبر عنه بالعقل
وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة
في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم الصور
العلمية الحاصلة في الاذهان على الالواح الصحفية عبر عنه بالقلم وباعتبار كونه ملقي
الوحي عن حضرة الرب تعالى الى النبي بان يكون باتصال النفس المقدسة النبوية
بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية
لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر في ذاته وسبب لظهور ساير
الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات
عنها وعلى ساير الذوات المطهرة المنسوبة منها قوله وثالثها كتاب

المجرد الا اثبات كيف به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صورا للجزئيات
قوله الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور
قوله المطابقة لها قوله وعلى التحقيق المذكور وهو ان الواجب الوجود علمين اجماليا
وتفصيليا قوله فيلزم المثل الافلاطونية اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة هنا
بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في
مكان وفي باب اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبائع المرسلة الموجودة في متن
الدهر وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي متمايزة في عالم الامر عن
الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق بوجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة
عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم
الشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر
العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملتها كل الشخص لنوع نوع
بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه والى هي
الاضرب من الملائكة المجردة وخليفة رب النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية
والصورة الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها
بما عدا التفسيرين الاخيرين باطلة عند المحقق بالبراهين العقلية وليس
قوله هنا موضع ذكرها قوله لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم
اخر

اخر ايجاد الصور العلمية ايضا فاذا كان ايجاد الصورة العلمية مسبوقا بالعلم
وكان العلم بحصول الصورة كانت تلك الصورة ايضا مسبوقة بالعلم
وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور العلمية الى صورة علمية
هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها عين حضور علتها مع وجوب التغاير
بين الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم
سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة لكونها
مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك
المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولها لانها ايضا سابقة على المعلولات
لتحقق الاستلزام بينهما فتأمل قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى قوله
وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء لا نفس الاشياء
الحاضرة بذواتها عند مبدئها هذا وعند ارسطو وتابعيه ابطل المثل الافلاطونية
لا هذا اعني العلم الحضوري فان ذوات الاشياء حاضرة من حيث هي حاضرة
عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية كما ستجيء ولما كانت في ذواتها زمانية
ومكانية فمن هذه الجهة تشبه الصور العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية
فقط وسمعت استاذنا ينقل عن استاذه سيد الحكماء والمجتهدين ايده الله تعالى يقول
مذهب الشيخ والمتأخرين اعني القول بالعلم الحصولي لا شئ مما ذكرنا ويقولون انهم

اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في باطن الله هو وانت خبير بعد
ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية قوله
فان المنقول عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضوع ولا في محل قوله واما
حضور الصور الادراكية لا في ذاته فبطريق آخر هو فيما بينها بامر آخر يوجب للواجب
انما هو حضور الاشياء بجملتها عنده تعالى بانحاء وجوداتها العينية التي هي فيما بينها
بذاتها في الاعيان له تعالى وجودات عينية قائمة بغيرها اي حاضرة عنده بانحاء
وجوداتها العينية التي هي فيما بينها كموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها فكذلك
من الاشياء صور علمية للعقول قائمة بذواتهم لا بذواتها فتحت الضم كونها حاضرة
بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعقول عنده تعالى في وجوب حضور
تلك الصور الادراكية ليس لا ستيما علمه تعالى بالاشياء المعلومة بتلك الصور
للعقول فان تلك الاشياء معلومة له تعالى بذواتها بل لكون تلك الصور من
جملة الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى بجملتها باعتبار كون تلك الصور كالصور
الشهودية قائمة بمحالها التي هي ذوات العقول ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه
لا تلك المحال لا يلزم كون تلك المحال آلة لادراكه تعالى عن ذلك بل الوجوب كون
تلك الصور بنحو وجودها الذي هو فيما بينها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الاعراض
القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فبان اي ان قوله
اريد

قوله اريد بقولهم ان يقول هو ردد الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما
للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الآثار واجب الوجود مسبوق بالعلم قوله
لان ذلك مستلزم للعلم بالمعلوم قبل ايجاد المعلوم كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه
لا يكون ترتب الثاني على المقدم ظاهر غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الآخر الذي
هو قسيم هذا الشق فانه لا يتوقف بثبوت الملازمة على البيان الذي اورده
قوله هناك فتدبر قوله ولو اريد بالعلم بالمعلوم العلم التفصيلي كان من ارسال
كون المراد هو هذا ممنوع على ما في الموردا غير ان المراد بهذا القول
قوله هو هذا او اذا كان هذا يلزم ذلك قوله واعلم ان للمتطين ان لاباس بان
نحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى فنقول اختلف الحكماء في ان علمه تعالى بالاشياء
هل هو بالصور اي بصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها اما قائمة بذاته تعالى
او كونه هو اول المعلولات له او قائمة بذواتها ويسمى بالعلم الصوري فالاول
مذهب الشيخ الرئيس المعلم والثاني مذهب تاليس الملطي والثالث مذهب افلاطون
الالهي على ما هو المشهور او هو بحضور نفس الاشياء له تعالى والكون في ذواتها
عنده بدون حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها على التفصيل المذكور
ويسمى بالعلم الحضوري اما مطلقا كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ
الاشراق واما كذلك في المعلولات القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول

صورها في القريحة كما هو الظاهر من مذهب المصنف والظاهر من كلام المعلمين ارسطو
وابا نصر والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور المشائين اختار مذهب
الكيسانية والقول بالعلم الصوري على ما قال الشيخ في الشفاء ليس المعقول [؟] ماخوذا
من الشيء الموجود كما اخذ من الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية
نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا
تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول
الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية
كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار بل هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه تعالى
بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات وبنظم ظاهرا
ينسب ميلا اليه في الشفاء كما ستنقل عنه ان شاء الله تعالى واما القول بالمذهب الثالث
وهو مذهب انباذقلس من حصول الصور في المعلول الاول فنقل عنه في الملل
والنحل انه قال ان الباري الذي لا امر دونه هو المبدع ولا شيء معه فابدع الذي

ابدع

ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون
هو ذو صورة والوحدة اي الصرفة ينافي هذين الوجهين وهو تأييس ما ليس بأيس
واذا كان هو مؤيس الايسات فالايس لا من شيء متقدم فمؤيس الاشياء لا يحتاج
ان يكون عنده صورة ثم قال والفلو كانت الصورة عنده كانت مطابقة
للموجود اي الخارج ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فلتتعدد الصورة
بتعدد الموجودات ولتكن كلية مطابقة للكليات وجزئية مطابقة
للجزئيات ولتتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة
اي الصرفة وان لم تطابق الموجود اي الخارج فليست اذن صورة انما هو شيء
آخر قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث
من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور
ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم
الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له قال ومن كمال الاول الحق انه ابدع
مثل هذا العنصر فما صورة العامة في ذاته تعالى ليس فيها الصور لعين صور
المعلومات فهو في مبدعه ويتحد بوحدانيته وهو يشرع الى ان يوصف بما يوصف
مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب الى افلاطون فلم نجد له

وكلام احد سور هذا العنوان لتقرير المحصلين كون الصور العلمية قائمة
بذواتها وسيجي فيما ننقله من كلام الشيخ انها صور معلقة عنا ترى لا في موضوع
في صقع الربوبية وهذا اكثر حيرانه عنا مجهول واما المذهب الاخير اعني العلم
الحضوري فيقرره ما افاده المعلم الاول لشيخ الاشراق في منامه قال في التلويحات
كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة
العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا
انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انسان فرأيته فاذا
هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني
فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت
اليه صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف
قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك
اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا
ادركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق
الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك
لنفس مطلقة او متخصصة بصفة اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة
في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان

فرض

فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها
فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم
انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو
جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها
المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك
بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر
غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت
زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه
فقلت بلى قال ابحصول صورة في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على — صورة ص
اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا
وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا
لبدنك الذي لا تتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم اما قرأت من كتبنا ان
النفس تفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب
الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جرمية فان لم يكن
للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات
من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المتفكرة وكيف تأخذ الخيال وماذا يفيد

تفصل المتخيلة وكيف يستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جوهر كيف تدرك
نفسها او الصورة الماخوذة عنها في النفس كله وانت تعلم بتخيلك وو اهلك
الشخصين الموجودين وو دريت ليس الوهم تبكر ما قلت فارشدني جزاك الله
عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت انها تدرك لا باثر ليطابق ولا بصورة
فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم
غيبته فيها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر
لنفسه لكن لا تغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها بقدر تجردها
ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها ان تستحضر عينه كالسماء والارض
ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات
ففي ذاتها اذ هي المدركات كلها لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس
الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك
بقصد ثان وذاتها غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها جملة ولا قوى لبدنها
جملة وكان الخيال غير غائب عنها فكذلك الصور الخيالية فيدركها النفس
لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك
لذاتها اكثر ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها و
اجزائها لها اشد ثم قال اعلم ان العلم كمال للموجود من حيث هو موجود ولا

ابد/

وانشد

يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب
تكثرا فلا يمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان
الخاص شيء عليه فهو جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب الوجود
ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة
مبدئية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم
ذاته وعدم غيبتهما عن ذاته او لوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه
كما قررنا في النفس ورجع اي حاصل العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن
المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى
لكن السلوب ولا تخل بوحدانيته تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات
ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادركنا كادراك البدن
على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتحقق من هذا انه بكل شيء محيط و
ادراك اعداد الوجود هو نفس الحضور له والتسلط من غير حاجة الى صورة
ومثال ثم قال كفاك في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلماته الشريفة
وحكمه اللطيفة ولعلك تعذرنا في نقل هذا الكلام الطويل فان فيه
نفع العليل وارواء الغليل والالبس يعقل ذاته بالتمام اي بالكنه
او بالكيفية التي بها صارت علة لمعلوماتها وكلاهما في الواجب واحد

قوله

ومبدأ الآثار كما اشتهر من أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلق
العلم بها والمراد ما ذكرنا فليس من يتصف بها فإن معنى اتصاف الشيء
بعرض هو أن يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدأ المحمول عليه ولوازمه تعالى
على تقدير وجودها فيه ليس محمولة عليه وهو ظاهر ولا مبدأ المحمول عليه وذلك
لأن العلم الذي هو محمول عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصور فيه
لتكون هي مبدأ له بل حمله عليه إنما هو باعتبار كونه تعالى مبدأ لتلك
الصور ومصدرا لها أعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى
يدل عليه قوله بعد ذلك فإذا وصف بأنه يعقل هذه الأمور فإنه يوصف به
لأنه يصدر عنه لا لأنه محلها ويؤيده ما قاله المصنف قدس سره في شرح رسالة العلم
وسيقول المحشي وحاصله أن العالم يطلق على ما يتمكن من انكشاف المعلومات أي وقت
شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها وإطلاق
العالم على الأول تعالى إنما هو بالاعتبار الأول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه
عالما لكل شيء غير ذاته وليعلم أن المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية
غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور مبدأ لاتصافه تعالى بالعالمية الإضافية
فإنه لا امتناع في احتياجه تعالى في الإضافات إلى غيره تعالى بل الامتناع إنما هو في
الصفات الحقيقية وهذا إشارة إلى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى

تتصف

هذه

متصفا بصفة غير إضافية ولا سلبية وكونه قابلا وفاعلا أما دفع الأول
فقد عرفت وأما دفع الثاني فبأن يقال إن ههنا اشتباها بين القبول
بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية والموصوفية
وفرق بين الموصوفية والمتصفية فإن الثاني لا يتحقق بدون الانفعال
بخلاف الأول والممتنع إنما هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال أو الاتصاف
لا مطلق وقد عرفت أنه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله
أنه فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج
وبين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه وإذا أخذت حقيقة
الأول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو أنه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل
فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فإن حقائقها أنها يلزم عنها
اللوازم على أنها من حيث قابلة فاعلة فإن البسيط عنه وفيه شيء واحد
وأما قوله أو ينفعل عنها فهو إشارة إلى دفع لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات
الممكنة فإن ذلك إنما يكون من اللوازم المنفعل له تعالى عنها وليس بلازم
وأما لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات المتكثرة فقد دفعه الشيخ في مواضع من كتاب
التعليقات وغيره وحاصله أن هذه الكثرة إنما هي بعد الذات الأحدية

بترتيب سببي ومسببي لازماني فلا تنثلم بها وحدة الذات الاثرى لى صدور
الموجودات المتكثرة عنه لعدم لا انقدح في باطنه الحق لكونها صادرة عنه على
الترتيب العلي والمعلولي فتلك معلولات المفصلة الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه
لا ينثلم به الوحدة الصرفة فتلك الكثرة ترتقي اليه وتجتمع في واحد محض فهي مع
كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد وهذا
ما وعدناك عند شرح قول المص الاول فهو الكل في وحدة **قوله** فان كونه
واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم مع علة القول فليس ما يتصف بها
لو لى كمال الواجب لا يحصل له بما لعم بتلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال
بمبدئية لتلك اللوازم يدل عليه قوله بل بما يصدر عنه اي يصدر عنه لعد وجه
وجوده انا ماكا ملا يو فليس ما يتصف بها بل بما يصدر عنه لا يصد بر **قوله** وانما يمتنع ان
يكون ذاته محلا لاعراض تنفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا
او يتصف بها لستكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض والاستكمال والاتصاف
بها بل كماله في صدورها وقوله ولوازم ذاته اي صور معقولاته لانه في تمهيد لقوله
معقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول الانفعالي
فما يكون جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا للمدرك كما في تعقلنا الاشياء

اي زم

ای رجه عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها
جهة حضوره لمدركه ولا يكون متغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعقلنا
افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا وح فلا واسطة
بينهما والمشهور ان العلم اما سبب لوجود المعلول في الخارج كما اذا تصورت
شيئا ففعلته وهو الفعلي او سبب عن وجود المعلول كما اذا شاهدت شيئا
فعقلته وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة
الترتيبية فعلا لك **قوله** وليس نجده من الوجدان اي لا نعلمه كاملا او
واجب الوجود بهذه الحيثية اولا نصفه بها بل انما نعرفه او نصفه بالكيفية
الاخرى بعض النسخ وليس نجده بالميم والظاهر انه اشتباه والافكل ان
ينبغي القول كونه بحيث يصدر **قوله** وصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين
المذهبين لا بد لنقل ما في الشفاء من المقال ليظهر حقيقة الحال قال في فصل
معقول لبيان نسبة المعقولات اليه تعالى بعد ما اثبت كون عقله نفسه
للاشياء بالتصور لا بد فرانها بينها نقلنا لبعض منه فيما مر كلاما بهذه
العبارة فهو لكن النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات
الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور
مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية اذ من حيث موجودة في عقل او نفس

اذا عقل الاول هذه الصور الرسمية في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس
كالموضوعة لتلك الصور المعقولة فيكون معقوليته الكل انما هي في معقولية الاول
لها انها عنه ثم قال ولو جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر ولو جعلتها
لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود
ولو جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية ولو جعلتها
في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحالات رأيا ما ذكره قبيل هذا القول
في حاصله لو كانت تلك الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فيدخل في جملة ما
الاول لعقل ذاته مبدأ له يجب ان يكون صدورها عنه على سبيل التعقل الخبر اي
على سبيل ما اذا عقل خيرا اوجده وسوق الكلام يأباه لا ذلك التعقل وبه ثم قال
بعد جملة ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تكثر ذاته
ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث انها
علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي
عظيم جدا فقوله وتبالي صريح في اختياره المذهب الاول وقوله وتعلم الخ
اشارة الى … وحيرة فلا حيرة وكلامه اصلا … بين الشقوق لا يدل على تحيره
بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى تتبع بكلامه على ان التحير لو كان لكان
بين هذين المذهبين والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته
جسمي

جسمي فلا وجه لتخصيصه بكونه بين هذين المذهبين فقط قوله لما في كل منهما
اما في الاول ففي لفظ … من ان تلك المعقولات ان جعلت لواحق ذاته عرض
لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود واما في الثاني
فذكره ايضا … انه يلزم ان لا يكون صدورها على سبيل التعقل الخبر قوله الا بالاشارة
يمكن ان يكون هذه الاشارة في قوله واشار بكل شيء اليه فان الاستدلال يكون
العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول الصق بالعلم قبل الايجاد ويمكن ان يكون في قوله
ولا يستند علم العلم صورا متغايرة للمعلولات عنده لانه نقول ان يكون العلم حضوريا
متغايرة ولم ينف ان يكون متغايرا فيبقى احتمال علم لا يكون متغايرا للمعلوم
ولا يكون صورة له وهو العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بل عين
ذاته فان ذاته نعم متغايرة للمعلولات وليست صورة لها فتامل قوله
في اختيار المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم
بالجوهر الاول وبالصور التي فيه بالعلم الحضوري وبسائر الاشياء بتلك الصور
فانه لما انكر كون علم الواجب بالصور الحاصلة في ذاته وليس ينفي علم الواجب
مطلقا ثبت كون علمه تعالى بالصور وبما حل فيه الصور بالحضور وهو
بعينه اختيار المص فانه قال في شرح الاشارات لتعديد مناقض كلام الشيخ

وكون علم الاول تعـ بالصور المرتسمة في ذاته وبانتفى عدم احتياجه تعـ
في علمه بمعلولاته الذاتية الى صور زائدة على ذوات تلك المعلولات وعدم
مغايرة ذات المعلول الاول وعقل الاول تعـ بالذات بل بمحض
الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل بالبسيط معلولات
لها لحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجد الا هو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور فكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت
قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه يدل على كون علم الواجب باعيان الاشياء التي
صورها حاصلة في الجواهر العقلية اي حضورها وهذا ليس في المذهب المنقول
لان حاصله انه تعـ لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصور حاصلة في المعلول الاول
كما ان حاصل المذهب المنقول الاول انه تعـ لا يعلم شيئا مما سوى ذاته
من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته تعـ قلت نعم لكنه صرح في
شرح رسالة العلم بان ادراكه تعـ لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات
التي من شانها امكان ان توجد في وقت او تتعلق بموجود يكون بارتسام صورها

كالوجود كالجواهر

المعقول

المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات
وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في الالات مدركها انتهى
وهذا صريح فيما ذكرنا على ان هذا ليس نصا على ما ذكرت لاحتمال ان
يكون المراد وكذلك يعقل الوجود بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر
العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل قوله في بعض النسخ
على ما هو عليه في ذاته لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا
كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن لي في توجيه التطبيق بين مذهب
المصـ والمذهب الثاني فتامل قوله لا في المذهب الاول من الامور
المذكورة اي قال البعد لعرض كلام الشيخ لا شك في ان القول بتقرير
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعـ عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته وبانه تعـ لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل
بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء فهذه
مواضع خمسة اوردها المصـ على الشيخ والجواب ان مع اكثرها موجود في كتب
الشيخ وغيره والعلامة تم عند المصـ قدس سره لكنه كان ينبغي ان يشير الى مواضع

فخلل فيما اذا فوا به تلك المفاسد واقول ليت شعري تلك المفاسد لا يرد عليه كما
عرفت بل الذي عرفته بل المذهب الشنيع البعض بالنسبة الى الاشياء غير الجواهر
الاول هو ان العلم بالنظر في ذوات الاشياء الموجودات انها العلية ثم في باب العلم
بارتسام صورها لا اظن ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب الصرف
بخلاف العلم الارتسامي لكونه انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت
فما تقول في المعلولات البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة فكيف
يمكن حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومختصة بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا
ابديا قلت اما المادية فقد عرفت ان مانع التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل
بل انما هو شرط التعقل الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي
عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس
المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات كحصول
المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة
الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبة نقطة المكانيات وليس له تعالى بالنسبة
الى شيء من الزمانيات قبلية زمانية ولا بعدية ولا مقارنة زمانية لعدم
اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة
الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص

وجوده تعالى

وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بالكل المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة
اليه تعالى كان واحد كما ان الامتداد المكاني بتفسحه بالنسبة اليه كنقطة واحدة
ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث حاضر في الازل
حاضر عنده تعالى بل نقول ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف عنده
مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي
في الشرح الا انهم قالوا كذلك في الشهود العلمي الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى
او في شيء اخر على اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا
لذلك لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل
على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قاله الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء ولا تظن
ان الاضافة العقلية اليها كيف وجدت والا كان لكل مبدأ صورة في مادة
من شأن تلك ان يعقل تجرد بها من تجريدها او غيره يكون هو عقلا بالفعل بل يلزم
هذه الاضافة اليها ومن جهة معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان
لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى
ان يوجد الى اخر ما قاله هناك والعجب ان المصنف مع كونه مطلعا على هذا
الكلام الحكمي وشدة مبالغته في تقريره وتصحيحه في رسالة العلم على ما ستنقله
قد جعل ادراكه تعالى للمعلولات البعيدة من الماديات والمعدومات التي من شأنها ان توجد

فوقه بارتسام صورها في معلولاته القريبة كما نقلنا عنه وهذا اول دليل على ان
المقربين لهذا المطلب الجليل انما قرروه باعتبار الشهود العلمي الارتسامي لا بالوجه
العيني وان حصل لهم عدم تفطنهم لذلك مع شدة تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم
والقول مع ذلك بما قالوا اغرب قوله وان رفضه لا التحقيق الذي ذكرته
اولا لانه ان اراد العلم الاجمالي اولا والتفصيل فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما
لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيل وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة
بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة في المعلولات القريبة فالمذكور
فيه ليس الا انه تقرير لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه قوله ثم قال
ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولات البعيدة في مرتبة
الحال ما منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي من مراتب العلم التفصيلي
وليس فيما ذكره المص في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام
المنقول ليس الا ان ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة بارتسام صورها في معلولاته
القريبة وهي تشمل جميع العلوم والصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة
باللوح المحفوظ وقد يسمى الكل وبالعقول الفعالة وان حصل له القول بان علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة قبل الايجاد علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري بما اجده
في كلام المص ولا في كلام احد من المتقدمين وعندي ان ذلك امر الاستخراج

توهم المحشي ومن في طبقه في بعض كلمات المص وغيره وظن ان ذلك امر لا ينبغي
ان يعتقده من عرف حقيقة كونه تعالى مجردا غاية التجرد ومنزها عن الوقوع
في شيء من الازمنة والامكنة ومن ان يتجدد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقة
لا يمكن الا لمن جرد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين
واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن نحو من التجدد
بان نظر رفض حكم الوهم بالكلية واني من تيسر له ذلك والذي اعتقده
في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري
انكشافي وانه تعالى في الازل يرى الاشياء في الابد وفيما بينهما بانكشاف
ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى البعض غير موجودة بعد وغائبا
عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بارتسام صورة لا في ذاته
ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية الحاصلة في المدارك
العالية والسافلة تصورية او تصديقية صادقة او كاذبة بل جميع
الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى مع مداركها
التي هي لها ومعلومة له تعالى بنفس تلك الصور وليس تلك الصور
علما له تعالى بما سوى ذوات تلك الصور والمعلومات بتلك الصور
للمدارك المذكورة معلومة له تعالى بنفس ذواتها لا بتلك الصور
ومن هذا ظهر كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات رأسا ايضا قوله

واما تقرير السؤال والجواب على وجه ذكره الشارح اقول ما ذكره الشارح في
جواب السؤال بقوله والجواب منع كون العلم نسبة محضة الى اخره
بقوله ليس شرحا لقول المصنف والنفي باعتبار بل شرحه ما بني على
التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة كما صرح به بقوله ولا هذا ان
بقوله حيث قال لا هذا دون ان يقول اليه او لا ذلك لكنه لما بنى السؤال
على كون العلم نفس النسبة وجواب المصنف مبني على التسليم وظاهر انه يمكن
منعه ايضا اشار في تقرير الجواب الى ذلك اولا وحمل جواب المصنف
على الثاني الا انه اسند المنع المذكور الى الاصحاب مذهب المصنف
وذلك بعيد جدا لكنه بقي شيء آخر وهو انه لا ضرورة لمنع السؤال
على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه
وبناء تقرير المحشي للسؤال انما هو على ذلك فتدبر قوله الا انسب
انه لما حمل الشارح قول المصنف والنفي باعتبار على جواب استدلال
من نفى علم الواجب بذاته ونقل الجواب عن استدلال من نفى علمه بسواه
حمل هذا الكلام على جواب استدلال الاول والمحشي لما حمل الكلام اي
على الجواب عن كلا الاستدلالين جعل حمل هذا الكلام على نفي قول
من ذهب الى ارتسام صور المعقولات في ذاته انسب لاقتضاء المقام نفي هذا
المذهب ايضا ولما ذكرنا فضله عليه دون ان يخطئه فتدبر قوله بل انه كما

بانه

بانه غيرك وذلك لان الصورة العقلية في الحقيقة من العقل الفعال وليس
للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد فقط قوله بل انما تضاعف
اعتبارات التعلق بذاتك او بتلك الصورة فقط اي كل منهما
فقط يعني لا تضاعف الاعتبار اذ قد يكون باعتبار التعلق بذاتك
فقط وذلك في صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار التعلق
بالصورة فقط وذلك في صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون
على سبيل التركيب اي باعتبار التعلق بكل منهما وذلك في صورة
علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذاتك وبتلك
الصورة معا وفي كل منهما لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر
قال الشارح بل حضور الاشياء انفسها عنده اعلم ان من لم يجعل
مشهورا اقدم استصعبوه وهو انه كيف يمكن القول بحضور المعدومات
في الخارج واحوالها خصوصا الممتنعات الوجود عنده تعالى والحق
انها لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده تعالى وكيف
يمكن حضور الحوادث قبل ازمنة وجوداتها مع كونه تعالى عالما بها في
الازل بها والجواب عنه على ما تقرر عنده ان جميع الحوادث فهي من استواء

بحضورا

نسبته تعالى لجميع اجزاء الزمان والمكان وما فيهما واما عن المعدوم
والممتنع فنقول ان المعدوم والممتنع ليس لشيء في الخارج والا يقبل شيء علم و
باعتبار ان لهما في الاذهان شيئا وحاضر بنفس صورته الا ان ليس
مع ما ان تحت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلا واجاب المحقق الخفري
عن هذا الاشكال بان حاصل ان ذاته تعالى علة مقتضية للاشياء اما بوسائط
او بدونها والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول كذلك
فالمعدومات والحوادث والممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء عند غائبة و
لا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة
كنه ذاته انتهى والجواب انه كيف جعل ذاته تعالى مقتضية للمعدومات والممتنعات
وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون الوجود
ومع ذلك نفي خروج له هذا غاية ما يقال في هذا المقصد الذي تحير فيه
الفحول من ذوي العقول هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث
قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وغفل عن ان
الاشكال انما هو في وجوب كونه تعالى عالما في الازل بخصوصيات الاشياء
واحوالها من حيث التعين والامتياز والعلم الاجمالي لا يفيد ذلك و

المحقق

المحقق الخفري في هذا القول للمحشي ثم ارتضاه وذكر اقوى علية فانه
قال يكون العالم ان يتوقف على جميع الايجادات سبق ذاتي على اجماليا
هو عين ذاته تعالى فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلك هو العلم المتوقف
بالايجاد الحوادث سبق زمانيا بل المحشي يصرح بان العلم السابق
على ازمنة وجودات الحوادث انما هو بالصور الحاصلة في المدارك العالية
فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال عنده قوله فان قيل لنا هذين
القولين الاول قوله الى قوله لا احتياج الى تعلقها الى عدم استدعاء
العلم صورا متغايرة مدلولا كا دليله وبيانه هذان القولان فان
المصنف يذكر المدلول لا دليله ولم يتعرض لتقرير الدليل والباعث
لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي هو دفع الظن
المذكور اي ظن استدعاء العلم الصور المتغايرة الذي هو منهم الثاني
لكونه ان لكون الظن المدفوع منشأ للحكم المردود المذكور اي
الحكم بتقرر صور المعقولات في ذاته تعالى فتامل قوله انه تأثيرا في الانكشاف
وذلك لكون الشيء حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف
اتم بالنسبة الى ما يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه
بما نقل عن المصنف بقوله كما في نقل عن المصنف قوله واذا كان

حاصلك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك منه اى ان فى ظلك بجاى الوقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه اذا كان الصادر عنك
بمشاركة الغير مستثنى لك فالصادر عن العقل الفعال المستقل بالتاثير
اشد انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المصنف حديث كون الشيء حاضرا بالوجهين
ولم اريد انه اشد تاثيرا فى الانكشاف فى كونه حصولا للفاعل على
المستقل بالتاثير كان الشبيه حسنا الا انه لا دخل فى ذلك لقوله منها
الصور الادراكية فتامل قوله كما من نظيره ايضا فى كلام المص المنقول
اى قوله ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل وكونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشيء للقابل فانه صريح فى ان الشيء وكونه حصولا
للغير ليس دون الاول فى ذلك وكلام المحشى ههنا ان الشيء وكونه حصولا
للغير اولى من الاول فى ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر قوله وقيل
عليه ان ذلك غير لازم لما قوله وهذا مما لا يقول به عاقل اجيب عن
كلا الاعتراضين بان غرض المص دفع الاعتراض المورد على علم
الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام لزم كونه
قابلا او فاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية واضافية فيلزم
الكثرة فى الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعقولات

بزواتها

بذواتها يلزم المثل الافلاطونية وحاصل الدفع انه ليس شرط
التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات فى العاقل فانك تعقل
ذاتك مع انك لست محلا لها بل ان حصلت الصورة لك بوجه
آخر غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل
ليس دون حصوله للقابل بل هو اقوى فى المنع الاول مندفع لانه خارج عن
القانون اذ المص فى صدد دفع لزوم المحذور كما حررنا بابداء
احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا ينفع الا باثبات
امتناع وقوعه فمنعه غير موجه والنقض ايضا مندفع لانه نقض على
السند وهو خارج عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المص
ان ما حصل لشيء قد يكون حصوله لشيء لا يستتبع الاتصاف به اذا كان قابلا
لذلك الوصف ولا يلزم كلية الدعوى وان كان حصول الحركة وان
كان متوكدا او فى على السواد وهو المبدأ لا يجوز بل الا الاتصاف به
انتهى وفيه ما فيه قوله فى حاصل تحقيق المص اه يعنى ان حاصل
تحقيق المص ليس الا ان مناط العلم انما هو الحضور فقط لا الحصول به
كون الشيء حالا فى العالم فقط صورة علم الاول بذاته لما كان ذاته
حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها من غير ان يتصور منها حلول

اصلا وفي صورة علمه بما سواه ايضا يكفي حضور ذوات الاشياء عنده
وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار الحلول فيه بل يظهر ارتباطه بما
قبله قال المحقق القوشجي المستفاد من كلام المص في شرح الاشارات
لا يستدعي العلم الا ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علمه بها و
التغاير اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة في علمه تع
بما لغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير زايد عليه وهو مذهب القدماء
والمشائين الثاني انه صورة معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي
الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره المص في توجيه كلام
الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات
اي جميعها حال من الصفة اي سواء كان بصورة او صور قائمة بذاته تع
واليه ذهب الصوفية من المتكلمين ونقل كون المذاهب تلك الخمسة
عما استفاده في شرح اثبات الواجب ثم قال وتحصيل كلام الشيخ مما
استفيد من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تع عين ذاته ان علمه
بالموجودات اي جميعها من الجواهر والاعراض الغير المتناهية عين تلك
الموجودات وهذا مبني على ما استقر من ان صفاته عين ذاته بالمعنى
الذي حررناه الا انه يحكم بكون علمه عين ذاته على العلم الاجمالي دون التفصيلي
انتهى

انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح الاشارات فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول تع له
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول في العلتين
هو نفس تعقل الاول تع اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجودة
في الخارج علم بها وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك
وقوله بعد ذلك كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح
في ان ذوات جميع الموجودات اي جميعها صورا كانت او غيرها علوم بها واما ثانيا
فلان كون هذا المطلب سادسا للخمسة المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة
ليس عقليا ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان
ما نسبه الى القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته تع ان اراد ان صفة
العالمية ليست زايدة على ذاته تع لكن ان اراد ان صفة العالمية ليست زايدة على
ذاته تع بمعنى ان ذاته لا يحتاج في قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة
عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية بالاشياء كما كان كذلك في غيره تع

اراد لنبي

فهو ليس مختص بالقدماء ولا منحصرا في صفة العلم بل جميع صفاته تعالى عين ذاته
عند كافة الحكماء والمعتزلة والذاهب الى ان العالم المعلوم بالذات في علمه بالاشياء هو عين
ذاته تعالى فان اراد بالعلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كما
سيأتي وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا
علىحدة قسيما للمذاهب السابقة واما رابعا فلان ما نسبه الى المصنف في شرح الاشارات
من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس بتقرير الكلام
الشيخ بمحذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله
مذهبا رابعا من كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات اي رجعه الى احد
المذاهب الذي انكره وجعله سادسا للمحقق فان الاختلاف في كون العلم اضافة
او غيرها لا دخل له فيما نحن فيه بصدده فلان ذكر الاختلاف كما وقع في الحصولي
من كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء كذلك يمكن ان يقع
في العلم الحضوري انه مجرد حضور الشيء ليكون اضافة او الشيء الحاضر ليكون
العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس الا في ان احدهما سمى الاضافة
علما وفي الاخر سمى ذات الموجود اي رجع بذلك واما سادسا فلان ما ذهب
اليه المصنف هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابو نصر لا ما نسبه الى القدماء واما سابعا
فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى
ان المعلوم

ان المعلوم بالذات انما هو ذوات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة فيها فذاته ومعنى
كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم فيما يقتضى صفة من جهة العالم زائدة على ذاته
وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك
الصفة التي تقتضيها العلم من جهة العالم عين ذاته كما ان الصورة التي
قوله تقتضيها من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم قوله وهو العلم الحصولي المفسر
باي حضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي و
الحضوري فان الحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة اي صلة التي هي معلومة
قوله بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي الحضوري هو الموجود العيني الذي
هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد قوله
ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه تعالى
بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور متوقف على تقدم
القصد المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى ان يتوقى انحو دفع الفساد المذكور اي
عدم مسبوقيته بالعلم الذي وقع في قوله وفيه تكلف نظرا بل هو محال لاستلزامه كون
الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا الايراد
على المصنف قدس سره لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة
والاختيار لا يجب كونه مسبوق بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم في مسئلة

لما العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاب هو اصدار وجود الشيء عن
علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده
عن الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار صدوره عنه مقدورا له وباعتبار
الحضور عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والتي باعتبارها
حضر يسمى بالعلم والاعتباران العقليان مضافان الى شيء واحد من جهتين
ثم قال وفرق بين القدرة وبين الايجاب والتأثير فان القدرة لا توجد الا
عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير والايجاب والتأثير يعم ذلك ويتناول كون
الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاب والتأثير واذا لوحظ الايجاب من غير
اعتبار العلم والارادة فلا واجب له يوصف بالقدرة فان الايجاب عنده ما يصح
وعند اعتبار العلم والارادة يجب انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان
العلم الايجابي لا يكون سابقا على الايجاب قوله مع انه اول المعلول وجه الاولوية
هو ان حيثية العالمية متغايرة لحيثية المعلومية متغايرة ظاهرة بخلاف حيثية
الوجوب في الخارج فان تحقق المفهوم يقتضي ان يكون بعينها حيثية المعلومية قوله
فتامل قوله والتحقيق انه لا شك لي في هذا العلم اه اقول كون ذاته تعالى علما
تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي
هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات البتة والحاضر بالذات

اما ذات

اما ذات الشيء اي زيد ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان
كان حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذات الصادر الاول
ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به نعم ذاته تعالى
علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة
وهو ما يقتدر به على انحصار الانكشاف بالذات لكنه هو العلم الاجمالي
ولا اختصاص له بالصادر الاول وقيل ان ذاته تعالى المقتضية
لخصوصية الصادر الاول هي العلمية المميزة للشيء المعلوم بها باطل لان
ذاته تعالى مقتضية للتميز بمعنى موجبة التميز ومفيدة لا بمعنى ما به التميز
وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة العلمية
مميزة للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التميز فان مفيد التميز والتشخص
ليس الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول
وجه صحيح لامكن اجراؤه مثله في جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى
مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو
تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات
وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه
ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات لكون ذاته تعالى مقتضيا

لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية والخصوصية وتميزه فيكون نسبة
ذاته تعالى الى كل موجود نسبة الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا
ان هذا معنى كون العالم الذي هو من جملة صفاته تعالى عين ذاته وكان
في كلام المحقق الطوسي المنقول آنفا اشارة الى هذا وانت بما ذكرنا في
المعلول الاول خبير بان اشاعة في ذلك قوله قال صاحب الشفاء
استشهاد لكلا الامرين اما الاول فلان المعنى المعقول اذا لم يوخذ
من الموجود اي الخارجي وكان مما تخترعه النفس الى قبله اياه وكان النفس
بما اقتضته لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقته للموجود اي الخارجي بل بمحض
اقتضاء النفس الى قبله اياه وكان النفس بما اقتضته بخصوصه على
تفصيليا به سابق عليه وكذا اي في المعلول الاول بالنسبة
الى الواجب تعالى واما الثاني فلان نسبة الكل اليه اذا كانت كنسبة
البناء الى الصورة البنائية فكما ان الصورة البنائية علم تفصيلي
بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي
بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقايق الموجودات
لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده عقله تعالى للاشياء بالعلم الصوري
التفصيلي سبب لوجود الاشياء لان علمه تعالى فعلي بمعنى انه يعقل اولا

نظام الخير

نظام الخير في الاشياء فيوجدها على طبقه في الخارج بدليل ما ذكر ما قاله
متصلا بالقول المذكور تعليلا له من قوله فانه يعقل ذاته وما توجبه
ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة
صورة الموجودات على النظام المعقول عنده انتهى ولو اورد المحشي
استشهادا للعلم الاجمالي بدل الكلام الذي نقله من الشيخ قوله
قبل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو كما يعقل الاشياء
دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته
بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانها
مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء لتم الاستشهاد لان قوله
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة صريح في
كون ذاته علما اجماليا بالكل حتى لا يخفى قوله فان التي من النظ
فطرات هذه اي فطر يولي حالة مطوية في حالة بمعنى انه يكون من النظر
في هذه استنبط ذلك فتدبر قوله وبذلك التحقيق وهو ان العلم
الذي عين ذاته تعالى تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وانت
قد عرفت فساده بل دفعه هو انه لو كان عند المصنف ليس العلم منشأ الصحة
الصدور بل منشأها ليس الا القدرة واقتضاء الخصوصية المعلول الاول

انما هو لخصوصية ذاته تعم والنفس بواسطة الاول وهكذا اعتبار الترتيب قوله
واعتبار العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور بل لبيان كماله تعالى انما هو
بذاته لا بامر زايد على ذاته كما عرفت مرارا قوله هو الاجمال المنكشف
بذاته هذا ظ فيجب ان يقلع عن المص من ان العلم الاجمالي نحو سابق على قوله
الاجمال فتامل قوله واندفع عنه ظ وذلك لان ما مر جوابه هو نحو
العلم الحصولي ومراد المص هو العلم الحقيقي فلا منافاة قوله سواء
كانت مادية او غير مادية اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط
اجراء الدليل هو كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية
والصور المعقولة من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست قوله
موضوعة للتغير فلا يشملها وذلك ظ قوله فالدليل المذكور لا يتغير
العلم بالمتغيرات اقول بناء هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد
في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على
زعم الجمهور ونحن نقول لا شك في انه زيدا اذا كان في الدار
في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الآن
فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار ولا بد له تجدد
علينا وقت آخر فانا نحكم في ذلك الوقت الاخر بان زيدا ليس في
الدار الآن ولو حكمنا بانه في الدار الآن كان ذلك خطأ فقد

زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن وحصل الحكم الثاني اعني انه
ليس فيها الآن ولنا بين الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالكلية كما لا
يخفى فالحكم الاول زايل عنا البتة لو لم يحصل لنا في العلم بان زيدا كان
في الدار في الآن الذي انقضى لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار
الآن والسبب في ذلك هو ظهوره وقوعنا في الآن الاول ثم بعد انقضائه
وقوعنا في الآن الآخر ثانيا لكونهما زمانيين فلو كان الواجب تعالى
ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما زعمه الجمهور كان ذلك الزوال اعني زوال
الحكم الاول في حقه تعالى ايضا لازما ولا ينفع في ذلك كونه عالما بان
زيدا في الوقت السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير
الحكم الزايل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور لا
بانكشاف الذوات ولم يمكنه تعالى الحكم في آن من الآنات بان يكون قوله
الآن ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي
المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم وطريق ضبط الحركات
لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب الازمنة القبل والمقارنة
والبعد او كان بانكشاف الذوات وكان بريئا عن الوقوع تحت الازمنة قوله
والاوقات كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلا قوله ويقرر الدليل
على وجه آخر وقد يوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير

فان لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل بعد العدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير
في ذاته تعالى عن ذلك اقول في الجواب عنه قد عرفت انه مع كون علمه تعالى
عين ذاته هو انه الصفة التي تقتضيها العلوم جانب العالم اي عين
ذاته تعالى وح لا يلزم التغير في ذاته ما تغير في ذاته تغير المعلوم وانما يلزم
التغير لو كان ما به العلم الى الصورة المطابقة عين ذاته تعالى وان
العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو العلم الاجمالي وهو ليس بالصورة المطابقة
كما عرفت قوله هو انه يق اذا لم يحضر عندنا جزء لكون زيد خارجا
الدار في المثال المذكور وقوله في انه حضر عندنا جزء لكون زيد في
الدار في ذلك المثال قوله ثم حضر عندنا ذلك الجزء الاول اي بعد
حضور الجزء الثاني بعدية زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على توهم
التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى فان حاصل هذا التقرير ايضا مخركة
مثل التقرير الاول على ما قررنا قوله بل المناسب انه يق اه هذا المناسب
لا يدفع الاستدلال على ما قررنا وعلى تقريره ايضا اذا قيل بدل قوله لزم
التغير في علمنا لزم التغير في حكمنا على ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا
يخفى وذلك لما عرفت انه تغير الحكم لازم بسبب وقوعه اي كم تحت الازمنة
وكون العلم حضوريا لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان الشيء من الاشياء
منكشفا

منكشفا بذاته عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته في ذلك الزمان
وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه تعالى ايضا فاذا
انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان سببه انما كان
الحضور وقد زال سواء بقي الصورة في مدارك المدارك ام لا اذ الا
نكشاف الحضوري امر وراء العلم الصوري كما ان المبصر اذا غاب
عن البصر يزول عنا ابصاره الذي نسميها الابصار ولا يكفي في ذلك بقاء
صورته في خيالنا ولا شبهة انه الانكشاف المذكور وكذا الابصار
حالتان وجوديتان تستلزم زوالهما زوال حالة وجودية عن المنكشف
لديه والمبصر وليس المراد بالتغير هنا الا ذلك فظهر ان تضعيف
ما ذكر بان جواب المص عن هذا الاستدلال الى اخر قوله وتغير الاضافة
تحكم ليس بتام الا انه مبني على ظاهر الراي وعلى ما قرر اتباع الاشراقية كما قرره
ليس م الشارح بل الجواب على التحقيق هو انه يق والتغير بالنسبة اليه تعالى هذا وفي
المحقق الغوري بل اللائق انه يق في الجواب ما اقول ان علمه تعالى لما كان
حضوريا غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الزمان او الان
الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنهما لبعد الزمان او الان
الذي كان فيهما بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد خارجا عنهما لبعد الزمان

الذات مع أنه مذهب المصنف أن العلم نفس الذات الا أنه ليس مقصوده أن العلم التفصيلي
نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون ما ذهب اليه
المحشي من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه المصنف من كونه نفس الذات
فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضا ان المص باي معنى قال بكون العلم نفس الذات
وانه غير معنى كون ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء واما ان المستدل لم يورد
الدليل في العلم الذي هو عين الذات في قول العلم الذي هو عين ذاته تعالى
بمعنى صفة تقتضيها العلم من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت
وكذا بمعنى العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها
ليلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى آخر قد عرفته غير مرة قوله فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة فيها وتارة انها موجودة اقول
هذا صريح في ان كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية اذ ح يتصور هناك
تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى بر شايع الوقوع في الزمان كما حققنا
فلا يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل تارة وتارة
لكنه يعقل مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك
الوقت كما عرفت قوله ولا واحدة من الصور تنافي بنفي الثانية
اقول لا تنافي في بقاء الصور تنافي مع انه لو كان علمه تعالى بالصورة على ما هو منه
كونه

كونه فيهما غير لزوم محذور وتغير المعلومات بالذات لا يستدعي تغير العلم
الا باعتبار الاضافة وهو غير مستحيل والباري المص بقوله وتغير لام
الاضافي ثم حكى اعتراض اقول القول ببقاء العلمين مع انه يمكن عند
من يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة كون زيد في الدار وصورة كونه
خارجا عنها حاصلتين اما في ذاته تعالى عن ذلك واما في المدارك العالية
على اختلاف بين القائلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من
يقول بحضور الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار وتجدد عنده تعالى
على ما حققنا واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء
العلمين مع اصلا كما لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر
كلا القولين اما الاول فقد صرح به في هذا الكلام واما الثاني
فقد صرح به مثل هذا المقام عند رده على المحقق الدواني في القول
بحضور جميع اجزاء الزمان مع ما فيها عنده تعالى فقال طور وراء
طور العقل ووجوه البحث فيه ظاهرة وقال في حاشيته اي شبهة وفيه
التزام قدم كل حادث فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين مع هذا
ثم اورد على المذهب الذي ذكره المحشي ان هذا الجواب يستدعي كون
العلم زايدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زايد على
الذات

كعلمنا بوجوه اى دث فى زمان وبعدمه فى زمان آخر اذ لا تفق بل يليها العدم الحاد
الزمان ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كونه علما زمانيا فلا يمكن بقاء
الصورتين اى المعلومين بحضور الذات معا اذا كان فى الزمانين اذ لا حضور
لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه تعالى حضوريا ومنتهيا عن
الزمان فلا تغيب عنه واحدة من الصورتين اصلا على ما حققنا وان حمل
هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه **قوله** وان
ادركت بما هى مقارنة للمادة لا فوله بالة متجزية اقول قد تبين ان مقارنة
المادة وعوارضها انما يمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول صورة
الشىء فى العاقل واما اذا كان بحضور ذاته له كما فى حضور المعلول عند العلة
فلا يمنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يمكن مدركة لنا الا بحصول صورها
فينا ولم يمكن حصولها فى انفسنا المجردة بل يجب ان تكون فى قوانا المادية
المتجزية فلذلك لم يمكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا وتخيلا ولكونها حاضرة
بذواتها عنده جل علاه الحق تعالى لكونها معلولة له تعالى فلا حاجة فى ادراكه لها
تعقلا ولا حاجة هناك لا لحصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون ادراكه
تعالى لها تعقلا ولا حاجة هناك لا الة متجزية فالجزئيات المادية بما هى جزئية
ومادية ومتغيرة ممتنعة الفرض بين كثيرين معلومة له تعالى من غير نقص

وحاجة لا آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفى علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
على تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه
زمانيا ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا وبريئا عن الوقوع
فى الزمان كما هو الحق فلا ينفيه اصلا **قوله** كذلك اثبات كثير من
التعقلات اقول اذا حصلت معنى التعقل بما بين لك علمت ان اثبات
كثير من التعقلات ليس لقصاله تعالى بل عدمه نقص له **قوله** بل واجب
الوجود انما يعقل كل شيء من الكليات والجزئيات على نحو كلى اما الاول
فظ واما الثانى ففى نحو كلى منحصر فى فرده فلا فرق فى تعلق علمه تعالى بين
الكلى والجزئى فى ان كلا منهما انما هو بصورة كلية يحتمل عند العقل الكثرة
فى الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة ايضا
فى الخارج وفى الثانى يحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة فى
الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر فى الخارج فى فرد فلا يعزب
عن علمه شيء من الاشياء فى نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا
بعنوان كونه مهيات انسية مخصوصة بمجموع عوارض كل واحد من
تلك العوارض معلوم بمهية كلية والصورة الحقولة من مجموع تلك

العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه
لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد التشخص لكنه قد يفيد الانحصار في شخص
وكذا العلم عمرو بالعنوان كونه مهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى
كل منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في
شخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض
الا انه هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى
هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض وايضا ذلك اثبت بقوله
وسيعلم لك انه يصح كون علمه بالجزئيات على نحو كلي انحصاره على وجه يمكن ان يفرض العقل
لا يعزب عنه شيء شخصي انحصاره في نفس الامر والواقع والحق لنا هذا النحو
من العلم بالجزئيات امر محكم بحيث لا يفوت منه تعالى جزئي من الجزئيات
ومثقال ذرة في الارض ولا في السموات ولا انقص فيه بحسب الكمية كما زعمه
الجمهور وتبعهم به الا انه لكونه على حضوريا حصوليا لا انكشافيا
حضوريا فيه نقص عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا **قوله** يعلم
من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة انما اقول الظاهر
من مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ان الموجودات مطلق

سواء كان

قوله

سواء كان الكليات الفاسدة والمبدعات الباقية بما هي موجودات عينية
ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات منها انما هو صورها
التي حصلت في ذاته تعالى **قوله** ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما يلزم كونه كفرا
لو لزم عزوب شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه
لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من انكاره كفر هو كونه تعالى
عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفيته ونحو من انحاء العلم فلم يثبت على احد
عدم كونه من ضروريات الدين فظاهر ان الترديد في كون العلم حضوريا او حصوليا
مرآتيا وكيفية العلم لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح
في انه انما كفرهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء من
الاشياء عن علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا واشد غورا في
المطالب الحكمية من ان يخفى عليه لزوم ذلك من كلامهم واما الغزالي
ونحوه فلعل توهموا من ظاهر كلامهم انه تعالى يعلم الجزئيات على نحو الكلي
او انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى
عالما بالكليات فقط دون الجزئيات ومفهوما تهما الكلية لا التي هي من ذواتها
حملهم ذلك على تكفير هؤلاء وذلك افتراء عليهم وتوهم من كلامهم واما
من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم بمجرد النفي نحو من انحاء

الى وكيفيه من كيفيات ولئلا يخطئهم قوله فان واجب الوجود تعالى مبدأ كل
فى هذا العلم التعويل مثل فلسا مثل قوله ان هذا القول صريح بان واجب
الوجود تعالى مبدأ الكل وجودا لا قوله باعتبار الوجود العينى انت خبير بان
القول بمبدئيته تعالى للكل وجودا والقول بعدم عزوب شىء عن علمه
لا يستلزمان خصوص العلم الحضورى بل لا ينافيان نفى هذا النحو من
العلم بل انما يستلزمان علما مطلقا وينافيان نفى العلم راسا
واين ذلك من نفى الحضور باعتبار الوجود العينى كما صرح به فقط فى
هذا التعويل تحت فتامل قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب
مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمى فيكون الكتاب
المبين عبارة عن ذوات المبادى العاليه باعتبار انتقاشها
بصور الموجودات والاوضح على التحقيق ان يكون الكتاب المبين
عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة
ومرة غير مستمرة عنده تعالى ولنعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا وان
يكون قلم الذى به رسم تلك النقوش فى ذلك الكتاب واللوح
العقل الاول بل ارادته تعالى المتعلقه بافاضة الوجودات
والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عن
ذكرنا

عما ذكرنا والكتاب عبارة عن طومار الزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار
انتقاشها بصور ما فى الكون تدريجا كل فى وقته وح يكون القلم
باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول
واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الاول
اعنى اللوح المحفوظ والثانى عن الكتاب المبين بالمعنى الثانى فان
القضاء لا يقبل التغير والقدر يقبله قوله والتغير فى حضورها انما يكون
تغيرا فى النسبة والاضافة اه اقول قد عرفت مما حققنا لك ان التغير
فى حضورها انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى البعض لا بالنسبة
اليه تعالى فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان
ذلك التغير فى الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم التغير فيه البتة تعالى عن ذلك
ولا اظنك ان تكون فى مرية من ذلك قوله بواسطة امر مخصص ينضم اليها
وهو المسمى بالتشخص اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتبارى
غير زايد فى الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى انه ليس له جعل كجعل الماهية
فى الخارج بحيث يصير مبدأ للاثار ومصدرا للاحكام وينتزع منها
العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك
الانتزاع منشأ فى الخارج سوى ذلك الجعل فكذلك بجعلها فى الخارج

بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها العقل باعتبار
هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في ن رح
سوى ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر
واحد بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار فما به التشخص و
الاعتبار ليس الا نفس كون المهية مرتبطة بجاعلها الحق المتشخص
بذاته ارتباطا خاصا بها كما ان ما به الوجود ليس الا كونها مرتبطة
بجاعلها الموجود بنفس ذاته كذلك واما العوارض المكتنفة بالتشخص
فليست الا امارات للتشخص واما المادة في الماديات فليست الا معدة
للمهية لقبول الارتباطات المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص ليس المختلفة
الا المهية المجعولة المرتبطة بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر
المهية من حيث هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها
بين كثيرين بان يكون لها في ن رح اى ارتباطات بالجاعل فهي
من حيث هذه الحيثية تكون كلية ومشتركة بين كثيرين واذا اعتبرها
في ن رح مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك
فهي من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا ومتشخصا فاطلاق الجزئية
والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فتحقق المهية واقعة

فان رح

فان رح ومرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا متشخصا فرض
اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت اولا ولا تكون كلية الا اذا
م ٣ ادركت واعتبرت من حيث هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر موجود
في ن رح زائد على المهية منضم اليها به تصير جزئيا ومتشخصا ونسبته الى
المهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك الامر لا مهية له كلية ليحتاج الى
تشخص اخر واشتراكه بين التشخصات ليس الا في مفهوم عرضي
وهكذا قال جماعة في الوجود ايضا واذا تمهد هذا فنقول ان جماعة
من المتاخرين كالمحقق الدواني وسيد المحققين وغيرهما زعموا
ان تشنيع المتاخرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء
اي عدة الى عملي بزيادة التشخص على المهية في ن رح فقال المحقق
الدواني في اضافة على حواشيه القديمة في بحث التشخص بعد تقرير
مذهب هؤلاء اي عدة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر
الذي سموه تشخصا في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان
يكون لا يحصل العلم به الا بالمبادي العالية وهذا هو مبدأ التشنيع
على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون

احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ما بين انه ليس في
الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة
في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الجزئيات اذا ادركت بالحواس كان
صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية
فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف
المدرك وعلم الواجب سبحانه متعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء في حل كلام الحكماء ونفي
التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك جميع الموجودات له
على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب النقص والقصور انتهى
وقال سيد المدققين في حواشيه على هذا الكتاب في ذلك البحث
بهذه العبارة ليس الشخص الجوهري مثلا الا الماهية النوعية المقترنة
بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التي الوضعية ولا يدخل
فيه امر زائد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع
النوع في الجواب فان ادراك الشخص المذكور بالحس كان تصوره
مانعا من فرض الشركة وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع
عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت

لمخاطب

لمخاطب ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار كذا في
الآن الفلاني لا غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع
الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصورك للقطرة
المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور
واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور
يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان
بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهيته
اليه مجهولة انتهى واذا عرفت ان تصور شيء واحد قد يكون مانعا
عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحو الادراك
فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئيات على وجه الكلي
اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو التعقلي ولا يلزم من ذلك ان
يخرج عن علمه شيء من مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على
الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى
بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه
كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك
انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو
الارتباط بالعلة فمناط الجزئية التي من عوارض المفهوم انما هو

بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقع اعني ادراك المرتبط بهذا
النحو اي خصوص الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم
انما هو بالادراك لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج بحيث انحاء
وجوداتها اي جزئية كلها اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري
او بالصورة اي كيفية لنحو الارتباط اي جزئي كما في الصورة الخيالية كانت
جزئيات وان ادركت بالصورة العقلية اي كيفية لنحو الارتباط كان
يكون بصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها باي علل
كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس
او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى
ان يجعل مناط التشخص على الحق في نحو العلم بالجزئيات قولهم بالعلم
الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع
اي جزئي لا عبارة ارتباط هؤلاء الجماعة وعلى التقدير البناء فلا وجه لتخصيص
نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات الى دونه كما صرح به المحقق
الدواني وهذا الامر لكونه لا ماهية له لا يمكن تعقله سواء كان
ماديا او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ لو توهم
امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع اي جزئي انما هو في
الماديات لا في المجردات والمثال الذي اورده سيد المدققين

التحقيق

التحقيق فيه انه يمكنك بيان انه يكون جزئيا لادراكك نحو وقوعه في الزمان لا الاحساس
لا لخصوصية الاحساس بل لو امكنك الاطلاع الحضوري بها بدون الاحساس
لادركتها جزئية فلو امكن اطلاعك لا بطريق ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه
ايضا جزئيا وتمسكه بالشبح البعيد ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مناط
عروض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشبح في الزمان فمحتمل لا بحسبه وصفاته
لا يقدح وكونه منشأ الاشتراك فلا مدخل في حصة ذلك قوله وههنا ثلث
احتمالات الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان
يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر حصوليا
قوله مع ما فيه لجواز فيه ان علم كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف
يكون احدهما كلية والاخر جزئية فيه ان هذا الكلام على التقدير تسليم كون
الكلية والجزئية بنحو على نحو من الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام
وايضا كون كل من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احديهما كلية والاخرى
جزئية لجواز كون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين قوله لا دخل له في
تصحيح التاويل المذكور لو اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محالة
نفي الحضور الا انه في عدة لغة وقد عرفت انه بذلك يتعلق تكفيرهم
فتجويز كون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على التقدير التسليم
لا يصحح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير قوله وهو قسمان في بادي

انه في الخارج الا ان بحسب ولم ان يعرف انه
بعلم فحينئذ حصل لنا العلم لو...
وضع

النظر احدهما انه يكفي كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالوجه
مناط الكلية وثانيهما انه يكفي بالعكس في ذلك قوله ولئن كان بثانية النظر
بالثاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرا بالثاء المثلثة
وتخفيف النون خلاف الاول قوله ظهر بطلان احد القسمين
وهو القسم الثاني بما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري
لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئية وحقايق
والكليات ليست الا مفهومات تعالى وهي متعالية حاصلة في الاذهان
قوله وصار القسم الثاني وهو الاول بما ذكرنا في حكم الاحتمال
الثاني في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء
معلوما بالعلم الحصولي كان علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم عنه تعالى
نفي الحضور الا كنفي الذي يتعلق بتكفيرهم فيكون هذا القسم
مثل الاحتمال الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم مدخليته
في تصحيح الثاني وبل المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا البطلان فقط
لا المشار اليه بقوله مع ما فيه ايضا فتدبر قوله لزم ان لا يعزب عنه شيء
باعتبار الوجود الوجود العيني اذا لم يكن تفاوت بين الموجود العيني
والمدرك الذهني الا في نحو الادراك على ما هو زعم الظلال ولئن

لا يلزم

لا يلزم عزوب اصلا قوله وايضا ذلك مبنية قولهم بما ثبت في العلم ان
اريد بالاثبات في العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص ذلك العلم وان اريد
الاعم فلا منافاة فتدبر قوله ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد هذا الكلام
منه ايضا صريح في ان المنسوب نفيه اليهم ليس الا الحضور العيني وهو كيفية
العلم دون كون شيء من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه لا يصلح
متعلقا للتكفير وايضا يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية التي لم تتحقق
قبل الايجاد ان الحضورات الزمانية اذا لم يكن تحققها قبل الايجاد وقد تحقق
بعد الايجاد ولا شك ان الحضور والانكشاف عنده حالة وجودية حقيقية
فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي فكان قد بقي له تعالى حالة منتظرة
وهو ح وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافة وان اشكال التجدد
له تعالى لو كان على فقد تجدد له تعالى علم وهو ح ولئن لم يكن علما لم يلزم من تغيره
نفي علمه تعالى اصلا فلا يصح التكفير قوله فيكون المتشخص بذاته متحققا
في الاشياء المادية لوجوب الامر المنفصل الذي ينضم الى الماهية لتتشخص
وهو المبهم بالتشخص واذا لم يلزم خروج شيء من متعلق هذا العلم لم يصح نفيهم
العلم بالجزئيات على ذلك قوله على اعتقادهم على اعتقاد الفلاسفة
وهو امتناع تعلق التعقل بالاهية وكذا في قوله فلم يكف على احد عنه

[illegible] قوله [illegible]

التامل فی کلامهم انهم لم یثبتوه وبذلک تعلق کفرهم وذلک لما عرفت لیس شیء
من هذه الانواع لیس یفید لعلمه تعالی حقیقة **قوله** ولم یکن عند الوقت الاول
احاطة بانه وقع اولم یقع ای الان بان یکون الان ظرف للحکم لا للمحکوم به
فان الاول هو الذی یوجب التغیر ای الحکم دون الثانی فقوله وهذا القول
کفر صریح لیس بمحرر لانه انما یلزم الکفر لو کان المنفی الوقوع فی الان
علی ان یکون ظرف للمحکوم به ولیس کذلک لانهم انما قالوا بذلک النفی حذرا
عن لزوم التغیر فظاهر انه لا یلزم التغیر علی هذا التقدیر بل علی التقدیر الاخر
اعنی علی تقدیر تعلق الظرف بالحکم فهو المنفی ولا یلزم منه عدم الاحاطة
اعنی عدم العلم بما فی الان بل انما یلزم عدم کون العلم انیا وزمانیا
ولا محذور فی ذلک فعلیک بالتامل الصادق فان هذا المطلب دقیق یحتاج
الی لطف قریحة کما اشار الیه الشیخ فیما مر واعلم ان ما نقله المحشی اعنی قوله
ثم ربما وقع ذلک الکسوف الجزئی ولم یکن عند الوقت الاول احاطة بانه وقع
اولم یقع نقل بالمعنی فان الشیخ لم یقل ولم یکن عند الوقت الاول العلم احاطة
بانه وقع اولم یقع ولیس فی کلامه فی هذا البحث ذکر الوقت الاول اصلا قال
فلنتقل کلامه لیس حلیة الغرالاشارات فی فصل عقده لیبین فیه
امکان کون الجزئی مدرکا علی نحو کلی بهذه العبارة اشارة الی الشیء الجزئی

قد یعقل کما یعقل الکلیات من حیث یجب باسبابها منسوبا الی مبدأ النوع فی شخصه
متخصص به کالکسوف الجزئی فانه قد یعقل وقوعه بسبب توافی اسبابه الجزئیة احاطة
العقل بها وتعقلها کما یعقل الجزئیات وفی بعض النسخ الکلیات وذلک غیر الادراک
الجزئی الزمانی لها الذی یحکم انه وقع الان او قبله او یقع بعده بل مثل ان
یعقل ان کسوفا جزئیا یعرض عند حصول القمر وهو جزئی ما وقت کذا وهو
جزئی ما فی مقابلة کذا ثم ربما وقع ذلک الکسوف ولم یکن عند الوقت
الاول احاطة بانه وقع او حدوث لم یقع وان کان معقولا له علی النحو الاول
لان هذا ادراک جزئی یحدث مع حدوث المدرک ویزول مع زواله
وذلک الاول یکون ثابتا الدهر کله وان کان علمی الجزئی فهو لیس العاقل
لان یعنی کون القمر فی موضع کذا ویعنی کونه فی موضع کذا یکون کسوف معین
فی وقت من زمان اول لیس وعقله ذلک امر ثابت قبل کون الکسوف ومعه
وبعده ثم قال بعد فصل اخر تذنیب فالواجب الوجود یجب لیس ان لا یکون
علمه بالجزئیات علی زمانیا الی اخر ما نقله المحشی فلما حکم فی الفصل السابق
بان العاقل للجزئی علی النحو الکلی ربما وقع الجزئی ولم یکن عنده احاطة بانه
وقع اولم یقع وحکم فی الفصل الذی بعده ان علم الواجب بالجزئیات یجب ان
لا یکون علی الوجه الجزئی المتغیر بل یجب ان یکون علی الوجه المقدس العالی علی الزمان

والدهر بوعلى الوجه الكلي النوع المتغير فحصل مجموع هذين الحكمين انه يجوز لشي
يقع جزئي ولم يكن عند الوقوع الاول تعلق احاطة بانه وقع او لم يقع قوله ورد
عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في كون
ذلك مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة
اثبات ادراكها باعتبار الحضور العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا
ذلك لا انه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار
الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم
لم يثبتوا ذلك وهذا القول بعدم ثبوت ذلك كفر صريح فبني التكفير
على عدم الاثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد
على الشق الاول هو ما يرد على الشق الاول مسامحة فتامل قوله وعندكم
ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها حاصل هذا الايراد هو التدافع
بين كلاميهم احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما
نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال
المصنف في شرح الاشارات بعد شرح قول الشيخ المنقول آنفا قوله
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الخ واعلم ان
هذه المسئلة تشبه مسئلة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة
بالحكم

باحكام تعارضها في النظر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا
وكان الجزء المتغير جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا
فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير
تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء
في جميع مباحثهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها ثم قال في الصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب بنحو آخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها
على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا
للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول
ويجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا يتصور التعارض بين ما يوجبه
المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب
بالجزئيات علما زمانيا متغيرا فان العلم هناك مطلق وههنا مقيد

فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره في الصورة ليس غير ما ذكره الشيخ فان
المراد من قول الشيخ علي زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل ليس
الا الاحساس الذي ذكره فجعله وجها مبطلا وماخذا آخر لدفع التدافع فليتامل

قوله اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان اعلم ان التعلق بالزمان
يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع القطع الفلك الراسم بحركته
للزمان واقعا بالنسبة لذاته سواء كان حدوثه ووجوده مشروطا بالقطع معينة
من الزمان اولا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك
الراسم زمانية وثانيها ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعا في اوضاعه
وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانيا وثالثها ان يكون التجدد حدوثه
ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان التجدد اوضاع الفلك الراسم
بالقياس لذاته اولا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة
زمانية والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها
واقعا بالنسبة لذاته وبان يكون وجوده لا بد له ان يقع في المكان ولا يتصور شيء
يكون وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من الامكنة الا بالوضع فان المكان
من اللوازم المتاخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود
الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات حادثة او قديمة يكون مكانية بالمعنى

بخلاف

بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف
جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس
شيء من المجردات حادثة او قديمة مكانيا بشيء من المعنيين اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالالة الجسمانية لانه من حيث
هو زماني ومكاني لا يمكن ان يكون جسما والجسم من حيث هو جسم ليس من
شانه الادراك والا لكان كل جسم مدركا بل لا بد ان يكون له
قوة من شانها الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه وهذه
القوة هو المراد بالالة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بالة جسمانية لا يدرك
الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان
وجهة وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك والزمانيات والمكانيات مختلفة في
في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة عن حضور
المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اي مكان
كان واي جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضرا لجسم آخر كذلك
بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين ليتحقق
الحضور الذي به يتحقق الادراك وذلك ظاهر واما المدرك اذا لم يكن
زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف

الاوضاع والجهات والامكنة والازمنة الواقعة في الزمانيات والمكانيات
كائنا بالنسبة اليه بل يكون كائنا فيما بينها وبينه بعضها لبعض فلا تصور
لشيء منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده بلا غائبية
عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة
بلا تقديم وتاخير ويكون قرب بعضها للبعض وبعده عنه وكذا تقدمه
عليه وتاخره عنه ايضا مدركا له التية في حفظ بذلك **قوله** فانه
يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة
لكن لا كيف ان هذا الكلام من المص صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما
سواء كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصور لانا
فالكل ايضا قائلون به فيجب ان يكون بالكشف في ذوات الموجودات
عنده تعالى دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية
ولا بعدية لها بالنسبة اليه تعالى وان كان فيما بينها كما مر غير مرة
فهذا خلاف ما قرره المحشي من ان مذهبه هو انه تعالى انما يعلم الحوادث
قبل الايجاد بحصول صورها في المبادي العالية وبعده بالكشف في ذواتها
فان قلت قد قال المص في شرح الرسالة بعد الكلام الذي نقله
المحشي هنا العبارة فان كل شيء من ماض او حاضر او مستقبل او

الحوادث

بل بعضها على قرب او بعد دون البعض ولا في ذلك عن الفاضل الشيرازي

او بوجه من الوجوه بعدة الصفحة على ان وجه كان مثبت في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب
المبين وهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه ان علمه تعالى بجميع الموجودات
انما هو بالصور اي صورها في الجوهر العقلي كما هو مختار ثالث المعلم على ما مر
فليس يطابق التحقيق الذي ذكرت على مذهبه قلت قد تبين لك و تقضي عن ما
ان المص يقول بكون علمه تعالى بالكشف في ذوات الموجودات على النحو الواقع
عنده تعالى بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كما هو مقتضى لفقه من الحكماء في نفي
علمه تعالى بالجزئيات وتشنيعه عليهم في ذلك وشدة مبالغته في ان نسبة الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة صريحة في انه انما خالفهم وشنع عليهم
لقولهم بالعلم الصوري الحصولي ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري وهذه نكتة
اخرى وراء التي لخصنا في الارتسام في ذاته تعالى كما مر والاقالم ينفون علمه تعالى
بالجزئيات اصلا ورأسا كما قد علمت ذلك مرارا فاما ما وراء هذا القول
منه فيحتمل ان يكون زعم المحشي واشباهه فهو اشارة الى العلم قبل الايجاد لكنه
على هذا التوجيه يكون اثبات كون نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة
بل ينافيه كونه تعالى عالما بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور
اذ يثبت ح قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى واما عنده فتأويله ان الجوهر
العقلي الذي فسر الكتاب المبين به عبارة عن تشخص الانسان الكبير الذي

هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فيكون المجموع الى لم الاكبر من حيث المجموع كما صرح به
المحققون شخص واحد انه صادر عن الله تعالى بالابداع وهو من هذه الحيثية
جوهر محفوظ وعقلي اذ خلق ابداعا بلا مادة ومدة ومشتمل على ما عليه جميع
الموجودات وصورها فهو كتاب مثبت فيه جميع ما صدر عن الباري تعالى بالواسطة
وبدونها من الازل الى الابد وتفسير المص الكتاب المبين قبيل هذا القول
بدفتر الوجود يؤيده هذا التأويل كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي
نقله من المص في شرح رسالة العلم في لفظ من سائر كلماته كما اشرنا اليه
فلا شك فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء ايضا فان
الكلام الذي نقله الشارح منهم في هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المص
في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء
مع كونهم غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة له تعالى
دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بالصور زائدة عليها مع
انهم يصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان الظ انهم ارادوا
بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه تعالى في الشهود
العلمي الارتسامي او في الوجود العيني لكنه يمتنع انه لا يمكن ان يصل شيء من
الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالى اصلا لا بمعنى حصول

الصور العيني ولكنه دفعة كما ذهبا اليه فان الظ انهم يتحاشون عن حضور المادي
عند المجرد والزماني عند غير الزماني على ما مر فيما نقلناه من كلام الشيخ في النفس فيما
سبق ولو قالوا بكون شيء من الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم
بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة
وكون علمه تعالى بها بهذا الحضور فكان مخالفا لما قرروه من العلم الصوري واما
المص فلما قال بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى بحسب الوجود
العيني لزمه ان لا يكون فرق بين قبل الوجود وعنده وبعده بمقتضى الكلام
المذكور فلا بد ان يكون علمه تعالى بها قبل ازمنة وجوداتها بالصور
الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها بنفس ذواتها حيث لا يتصور
هناك قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب المص على التفصيل لكنه
لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات
القريبة اعني المجردات وغير الزمانيات والبعيدة اعني الماديات والزمانيات
على ما يشعر به كلامه في شرح رسالة العلم كما نقلنا فيما سبق من الفرق بين
المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذي نقله المحشي من شرح الانموذج
من تقييده المعلولات بالذاتية في قوله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل

والمعلولات صح

الى قبل الذاته حاصله انه غير ليس تحقق فيه فان المراد بها المبادى العالية المجردة
عن المواد وحينئذ يزول الاضطراب عن كلامه ويظهر المراد من هذا الكلام الذى نقله
المحشى من شرح رسالة العلم هنا ما هو المراد من كلام الحكيم الذى نقله الشارح من
الوجهين المذكورين وتصير حاصل مذهب المصنف على هذا التفصيل كون
علمه تعالى بالمعلولات الذاتية والمجردات بحضور ذواتها بانفسها وبالزمانيات
والماديات بحصول صورها فى المعلولات القريبة مطلق اعنى قبل وجوداتها و
بعدها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق
بين جميع كلماته الا انه يبقى التشنيع على الحكماء فى نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئى بلا طائل بل يحكم عليه فتامل قوله ثم ذكر تحقيق فقال
انما قال بعد ذكر التحقيق فانه مهد اولا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان
تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها واما ان يكون بحسب تعدد ما به اشتراكهما
فى حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان تكون احادها غير قارة اى
لا توجد معا او تكون قارة توجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن
ان يوجد الا فى زمان والثانى لا يمكن ان يوجد الا فى مكان
او متمكن فى الطبايع المعقولة اذا تكثرت فى اشخاص كثيرة يكون

الابد

الاسباب الاول المتعين اشخاصها وتشخصها من اما الزمان كما للحركات او المكان
كما فى الاجسام او كلاهما كما فى الاشخاص المتغيرة المتكونة تحت نوع من
الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من
اسناده اليهما الا آخر ما ذكر هناك ثم ذكر الكلام الذى ذكره المحشى
قوله بل يتبدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال اى الان لا يمكن
له الحكم بان الماضى ليس موجودا فى الحال لان معناه ان الماضى غير موجود فى زمان
هو ظرف وجود نفس حال الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحاكم فى حال الحكم فاذا لم
يكن وجود الحاكم مقارنا لزمان من الازمنة ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم
اى كون الماضى غير موجود فى زمان هو زمان وجوده حالة الحكم ولكن يحكم بدله
بان الماضى اى ما هو ماض بالنسبة الى موجود واقع فى زمان بعد زمان ذلك
الماضى ليس موجودا فى ذلك الزمان البعيد الذى هو حال بالنسبة الى ما هو موجود
فيه فظهر انه لا يعزب عن علمه كون الماضى ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس
اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا كونه غير حاضر عنده فليكن
ذلك فى ذكر منك قوله يحكم هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون
موجودا فى غير ذلك الزمان اى فلا يكون الماضى ايضا الذى هو موجود فى زمان

معين موجودا فى زمان الحال الذى هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل
الذى هو موجود فى زمان معين موجودا فى زمان الحال الذى هو زمان قبل
ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضى والمستقبل الشيء الذى مضى زمانه
والشيء الذى سيأتى زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين ليصح ايضا اذ الذى
كل منهما زمان لوجود نفسه ايضا كما تقرر فى موضعه والاظهر ان يقول الحكم
بان ما هو موجود فى زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان آخر بعده ليس موجودا
فى ذلك الزمان المسمى بالحال لتطابق البدل وما هو بدل منه صريحا فتدبر
قوله ولا ان يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم وذلك لان الان عبارة
عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا
او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة الى المكان يكون
بعيدا عن مكان الحاكم حالة الحكم كما ان هنا اشارة الى مكان مقارن
لمكان الحاكم وكل ذلك يقتضى كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم بدل الحكم بان
الشيء موجود هناك بانه موجود فى مكان مفروض البعد عن مكان آخر
قوله او حاضر او غائب اراد الحضور والغيبة الزمانيين او المكانيين
بالقياس الى الحاكم وذلك اعنى عدم الحكم بانه حاضر او غائب بالمعنى المذكور

لا التزام

الحاكم ر
لاستلزامه كون الحاكم زمانيا او مكانيا قوله وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات
على الوجه الكلى اى العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالان او بالمكان
او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها على الوجه
الكلى اى على الوجه الذى به يكون العلم بالكلى فان العلم بالكلى يكون
من هذا القبيل اعنى غير مختص بشيء من الامور المذكورة كما صرح
به المصنف فى شرح الرسالة فى التحقيق الذى ذكره قبل الكلام المنقول
بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما اى بالزمان
والمكان ويتنفر العقل من اسناده اليهما كما اذا قيل الان ان
من حيث طبيعة الان متى يوجد او اين يوجد او كون
الجزء نصف العشرة فى اى زمان يكون او فى اية بلدة يكون بل اذا
تعين تشخص منهما كهذا الان او هذه الجزء والعشرة فقد يتعلق
بها بسبب تشخصهما قوله اما اولا فبان فيه اعتراف بان بعض
معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه تدرك بالالات الجسمانية
اى على وجه يكون به مشارا اليها بهناك وهنا وهو كونها
مشارا اليها بالاشارة الحسية لما هو مشكل فى كونه زمانيا او مكانيا
فكان المعترض توهم ان المنفى فى قول المصنف او موجود هناك

او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو مثله في كونه زمانيا او مكانيا
الذي به يتحقق كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد
نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي عن الزمان والمكان وكذا
لتوهم من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى مكاني او زماني اخر وليس
كذلك كما عرفت قوله اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية اي دفعة واحدة بحيث
لا ينفك علمه بالبعض عن العلم بالاخر وهذا اخص من كونه بحيث لا يعزب
عن علمه شيء كما ذكره المحشي فليتفطن وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا لان
نسبة الزمانيات الى الزمان المعين في الوجود اي النسبة التي تكون باعتبار وجودها
فيه اعم من ان يكون منطبقة عليه او لا ولا تنحصر تلك النسبة بالانطباق
عليه فقط قوله والا لم يكن الاجسام الخ في زمان ولا يعرض لها التغير
زمانيا فيه اولا انه ليس من الاجسام جسم لا يعرض له تغير اصلا ولئن كان
في الوضع وثانيا انه على التقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى
الثاني من المعنيين الذي ذكرنا للزماني ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول
فالحق ان النسبة الزمانية الى الزمان يكون بالانطباق عليه بوجه من الوجوه
اما بحسب الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف قوله يصدق عليه
انه مع الزمان في الوجود يعني لما علمت ان نسبة الزمانيات الى الزمان

اي يكون

انما يكون بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البريء عن التغير يجوز ان
ينسب الى الزمان نسبة المعية ثم لا يخفى ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست
نسبة واحدة وذلك لان ذلك المجرد يجوز ان ينسب في كل زمان معين كهذا
اليوم مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود وظاهر ان نسبة جميع
الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود
معه ايضا ليست على السواء والجواب انه يصدق على المجرد في هذا اليوم
انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفا ليصدق لا للمجرد اذ لا تعلق
للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا سوى كونه معه في اصل الوجود
وكما انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك موجود مع ساير الازمنة
في اصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم انه موجود مع ساير الازمنة
في اصل الوجود فظهر ان كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم
عدم نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لان الاختصاص وجود هذا
اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم قوله
كالحارث فانه في اليوم لكونه معه في الوجود هذه النسبة اعني كونه معه
ليست معية في اصل الوجود بل خصوصية زائدة عليها وهي كون وجوده حادثا

وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود
عدم ٣

فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست ايضا معية في اصل الوجود فقط ولا معية الحارث
مع اليوم اعني كونه موضوعا لحدوث وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك
الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التي بتجددها كان
راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم
كون تجدد الاوضاع المخصوصة للفلك الراسم بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم
واقعا بالنسبة اليه ولا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زائدتان على المعية
في اصل الوجود التي تكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير النسبة
التي تكون لاحد الفلكين مع يوم اخر بالتقدم او التأخر اللذين هما من
مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبته الى يوم اخر متميزة
بالتشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارتين بخلاف نسبة
المجرد الى اليوم فانها لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم اخر
لكونها معية في اصل الوجود ايضا لكن اليوم في اليوم ليس للمجرد معية معه في الوجود
بل خصوصية زائدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه اليوم
في الغد انما هو لفقدان النسبة التي له مع الغد لا لفقدانه نفس الغد عن النسبة
في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس الفلك

الى المعية

الى المعية في اصل الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زائدة على المعية في اصل
الوجود فكما انه يكون اليوم في اليوم بمعنى معيته معه في اصل الوجود يكون اليوم في
الغد ايضا بهذا المعنى اعني معيته مع الغد في اصل الوجود اذ النسبة في اصل الوجود
من غير خصوصية زائدة لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة كذلك فتفطن جميع ذلك
قوله غير مسلم الى اخر ما قال خارج عن قانون التوجيه اذ المقام في صدد
منع لزوم المحذور على التقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة فمنعه غير موجه ومع
ذلك فقد عرفت ما يمكنك به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان
نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتي الينا والمكاني
ليس منحصرا في كونه اشارة حسية بل ما ذكرناه ما في ايضا واما قوله لكنا ايضا
لا نحكم فلا يخفى ما فيه اذ نظير اشارة المجرد بهناك الى مكان قريب الى
مكانه اشارتنا بهناك الى مكان قريب من مكاننا لا من مكانه بل
اشارتنا الى مكان قريب من مكانه نظير اشارته الى مكان قريب من مكاننا
فتدبر واما جواز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية فلا يمنعه احد
قوله اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف
بما قد عرفت انه منشأ توهم الاعتراف ما هو وعند ذلك ينحل هذا النظر
كما لا يخفى قوله لا بالصور فقط وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي

لا بالصور الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد
التصور المقابل للتصديق **قوله** بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
بوجوداتها عنده تعالى كل في وقته اراد حضور كل في وقته لا يكفي في وقته ظرف للحضور
اي كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك والعلم التغير في الحضورات انما هو
باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا ليس مراد
المصنف لانه اذا كان حضور كل في وقته لا دائما لم يكف لاستواء نسبة الازمنة
اليه تعالى بل مراده ان كلا منها في وقته حاضر عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء نسبة
جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا يكون في وقته ظرفا للكل وفي بدنه ان كل شيء مع
كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد عرفت مما مر غير مرة انه الحق وقد
عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما مر انفا **قوله** واما اندفاع النظر الخ
قد عرفت اندفاعه بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتأويل كلام المصنف بما لا يوجه كما في دفعه للنظر
الثاني وذلك تأويل اي بزمان مخصوص بالمتكلم هو كون وجود المتكلم مختص به
ليس قبله ولا بعده وكتبتم مدة عمر احدنا مثلا بالنسبة الينا فنحن ننفي في المنفي
هو الحكم الواقع في الان باعتبار اختصاص المتكلم به بالمعنى المذكور ووجوده تعالى
ليس مختصا بزمان دون زمان فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع

في الان

في الان باعتبار اختصاص المتكلم به بالمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس مختصا
بزمان دون زمان فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع لا
في الان مطلق بدون اختصاص بالمتكلم وقوله اذ لم يحكم على شيء بانه موجود
في الحال او معدوم الخ لي وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله لبعض الازمنة
. ماض ولبعضها مستقبل ولبعضها حال لعدم ماض بالنسبة له تعالى مدة وجوده
او مستقبل كذلك او حال بمعنى زمان مختص بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك
الزمان ولا بعده والا فيلزم تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى
كما عرفت لان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتأمل
قوله لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود واي لان المقصود هو انه
ليس علمه تعالى كعلمنا لا بالالة وجوده ليس كوجودنا فيندفع بل الواجب عنه ما
عرفت **قوله** بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون كذلك
في العلم الحضوري الانكشافي فقد عرفت انهم ليسوا قائلين بالعلم
الحضوري وان اريد انهم قائلون بذلك في العلم الحضوري لا الصوري
فيرد ان ذلك لا يفيد في التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم
الحضوري وثانيهما ان لبعض كلماتهم تصريح بكون علمه تعالى بالجزئيات بصور كلية
منحصرة كل منها في فرد كما حررناه سابقا **قوله** ومن المتأخرين من تكلف

الجواب

لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما اورده على توجيه المصنف من الوجهين مع امرين
اخرين احدهما شدة بعد حمل العبارة عليه فان الانتقال من وجه كلي
او الوجه الكلي على وجه جزئي به لكونه من قبيل الانتقال من اللفظ الى المعنى لادلالة عليه
باحد الدلالات الثلث وانما يمكن الانتقال لو كان العبارة على وجه الكلي او على وجه
كلي على سبيل الاضافة دون التوصيف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي
وظاهر كلامهم المصنف لو قوع التغير في علمه بالجزئيات والاول من هذين الوجهين
اطلق عليه التكلف دون توجيه المصنف فان حمل العبارة على توجيه المصنف وان
كان ايضا لا يخلو عن بعد الا انه صحيح لامكان ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه
الكلي الوجه المنسوب الى الكل بخلاف هذا التوجيه الا انه يرد ان اطلاق
التكلف على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن الحمل مع
البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون
اشارة الى مجموع الوجهين المورودين على توجيه المصنف مع الشذوذ من الوجهين
الذين ذكرناهما ويمكن ايضا اشارة الى الوجه الاخير فقط وتكون قد اكتفى عن
الوجهين الباقيين بالظهور ولا يكون اشارة الى المجموع الاربعة او اشارة
الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا **قوله** كان حضورها
باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة هذا انما يصح على ما فهمه دون ما حققناه

المورودين

كان

كما مر ان الملم يناسب الا مذهب الاشعري القائل بان الحكم النفسي والواجب تعالى بخلاف غيره
قوله النفسي
الغير القائل به لو لم يجر بان الاوصاف الثلثة بهذا التفسير عنده غير الاشعري لا بتصور
بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه ولو اريد مطلق الحكم الحادث او المطلق الى الكلي
في ضمن هذا الفرد فلا يدل على المطلوب الذي هو نفي جريان الاوصاف المذكورة
بالنسبة اليه مطلقا **قوله** والاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتبارية اي افعاله تعالى من حيث استنادها اليه تعالى ليست زمانية والا
لزم اتصافه تعالى ايضا بالزمان كما لا يخفى على الخبير بما اسلفناه وكذا صفاته
الاعتبارية من حيث انها صفات له تعالى **قوله** كان علمه تعالى بها وان الجزئيات
باعتبار الوجود العيني اي حال كونها ملحوظة باعتبار الوجود العيني او بجهته
باعتبار الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبرا بل حال عن ذوات الجزئيات
فانه مفعول به لكن لا بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله من حيث دخول
الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلثة الظاهر اوصافه بتذكير الضمير لكونه
راجعا الى الزمان فتأنيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة وقوله الواقعة
في ازمنتها **قوله** بحث لا يخفى عليه فانك قد عرفت ان علمه تعالى بالجزئيات
العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وبهذا
يستلزم تغير هذا العلم لا محالة **قوله** فهذا التأويل لا يناسبه مقتضى عبارتهم

اما

بذوات

يعني ان كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بكونه تعالى بحيث يحضر عنده جميع
الجزئيات اي زمنيها كل في وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم في ان هذا الثاني وغيره انما هو
بناء على تسليم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة في نفي هذا التغير
فهذا الثاني وغيره لا يناسب مقتضى عباراتهم فاي حاصل هذه العبارة انه ان اريد بقولهم
بل اي حاضرة عنده في اوقاتها اي عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة
اليه تعالى ففيه انه علمه تعالى بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها كما في الاوصاف
الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان اريد به عدم التغير وكونه تعالى بحيث
يحضر عنده الجزئيات كل في وقته لا عدم التغير في الحضورات الزمانية ففيه انه علمه بالتغير
وكونه بحيث كذا ليس عدم التغير في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم
التفصيلي بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفي التغير وعلمه تعالى بالجزئيات حيث كان
مقتضى عباراتهم نفي الحضور الحادثات الزمانية فما وغيره كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه
بحيث يحضر عنده كل في وقته المستلزم لتسليم التغير في الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى عباراتهم
الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية فتامل **قوله** فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم
يعني ان علمه الاجمالي القديم لما اقتضى تغير المتغيرات وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة
لاختلاف المصالح وتادية الاسباب المودية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين وجوداتها
المتجددة المستلزم لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها فلولا تجدد ذلك العلم وذلك العلم لتجدد
المعلومات

المعلومات يلزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد تلك المعلومات وهو خلف فظهر انه
امتناع التجدد والتغير في علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات
وهذا كما ترى امر غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم
انما اقتضى تجدد المتجددات فيما بينها الا بالنسبة اليه تعالى وعلمه التفصيلي
انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالى
واي ملك الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها
متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم
تغير علمه تعالى بها من حيث هو علمه تعالى بها وهذا اغرب **قوله** والحق
ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام
وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بدون
مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية
من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة
العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى ولكن
تفصيله وتحقيقه ليس هنا موضع ذكره **قوله** بالقياس الى الاحاد
اي بالقياس الى واحد واحد منها منفردا في سلسلة الاسباب والضمير
في قوله واختياره راجع الى الفعل على انه المصدر مضاف الى المفعول

اي اختيارنا للفعل وقوله باعتبارين اي الوجوب بالقياس الى الكل والامكان
باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعني الفاعل القريب فتدبر **قوله**
هل عالمي وقادري الا انه وهب العلم للعالمين اقول والله اعلم المراد ان
اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على واحد منا فان
اطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار قيام مبدأ الاشتقاق فيهما
اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار
لامتناع قيام شيء عليه تعالى بل انما اطلقوا لفظ العالم عليه تعالى
من حيث وجدوا انه تعالى هو الذي وهب العلم للعالمين وافاضه عليهم
والمفيد لغيره كمالا لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه
بانه عالم لاجل ذلك وعدم كون شيء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون
لقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عين ذاته وفي الواجب تعالى
انما هو كذلك وكذا الحال في ساير صفاته الكمالية **قوله** كلما ميزتموه
باوهامكم اي العقول لكم وانما سماها اوهاما لكونها وهمانية غالبا او
لان العقول وان كانت في ادراك ما سواه تعالى كاملة بالغة الى كنه
الاشياء وحقايق الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته وصفاته
تعالى فهي كالاوهام حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما تحكم عليها

الحق ما غير مطابق للواقع فكذلك العقول بالنسبة اليه تعالى وقوله في ادق معانيه
حال عن الضمير المفعول في ميزتموه اي حال كون المميز كائنا في ادق معانيه
يعني وان دققتم في تمييزه غاية التدقيق وجردتموه نهاية التجريد عن
شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لائقا بجلاله تعالى بل هو الامر المصنوع
مثلكم راجع اليكم غير حري بان ينسب الى جلال قدرته تعالى **قوله** والباري
تعالى واهب الحيوة اي وهكذا شان حيوته لاتصافه تعالى بصفة
الحيوة فانه راجع الى انه مفيض الحيوة على الاحياء ومقدر الموت
كل ذي حيوة **قوله** ولعل النمل الصغار تمثيل لطيف لمعرفتنا
بالقياس اليه تعالى واثباتنا له صفاتنا الكمالية وفيه شهادة لقول
المصنف ان العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
قوله زمانيين في الصحيح زمانيا العقرب قرناها **قوله** اذا كان
فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور
مقابل ذلك الفعل عنه اي لم يكن امكانا وقوعيا فانه المعتبر في مفهوم
القدرة كما مر وان امكن امكانا ذاتيا **قوله** لانه الممكن مقابله
يعني ان ذاته تعالى من حيث كلي هو الكمال واتم بالنسبة الى انتظام الكل
من طرفي الفعل اعني وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح

من عدمه اقتضى ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا كالخصوصية
كونه وجود زيد مثلا ولم يقتض ح كالعدم لكونه شرا ومقابلا لما هو عدمه
اصلح لا الخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضاه
لذلك لا لشيء اخر فامتناع صدور عدمه الذي هو مقابل الوجود
حين ترجيح الوجود انما هو باعتبار عارض هو كونه خير الامرين لذاته
فلا ينافي الامكان الوقوعي ايضا لجواز صيرورة ما هو خير وصلاح
في وقت شرا وفسادا في وقت اخر هذا وظهر من هذا التحقيق عدم
كون شيء من المقدورات خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا
بالذات بل كل ما هو خير فانما خير بالقياس الى النظام الكلي وكل ما هو شر
فانما هو كذلك وينحصر الخير بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر
بالذات في الممتنع الوجود بالذات وانكشف ايضا ان مشيئته تعالى
بالذات انما هو لذاته تعالى فقط لا لشيء اخر فتفطن قوله
وليس قبله زمان فان قلت هذا ادعى عدم وجود وقت قبل الايجاد
جعله المص في بحث حدوث الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد
بوقت الحدوث حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله فما بال الخيام حيث جعله موجبا لعدم المخصص قلت اراد

الخيام

الخيام بالزمان الزمان الموجود المتقضي اجزاؤه في اي رح الذي لكل جزء
منه صلاحية التخصيص الايجاد به عند الحكماء لا الزمان الوهمي ايضا
الذي ليس له تقضي اجزاء في اي رح بل اجزاؤه كنفوس وهمية محضة
ليس لشيء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما في اي رح مع
امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو راي المتكلمين وقد
حققنا في حواشينا المعلقة على مبحث الجواهر من هذا الكتاب ان
مراد المص بالوقت المنفي هو الوقت مطلق اعم من ان يكون موجودا
او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وهميا ايضا يصلح الوقوع
الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث الى المخصص
هذا انتم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالي بان تلك الامور مقتضيات
النظام الاعلى ح في علم الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب الذي
نسبوه اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يتجه
ذلك السؤال واردا عليهم اصلا فتفطن قوله يندفع بالتخصيص
ان تخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح فانهم يخصصون امتناع
الترجيح بلا مرجح بما لم يكن ناشيا من ترجيح ذات ذات ارادة واما
اذا كان فلا امتناع فيه عندهم قوله وكلام الش ههنا

في غاية السقوط الخ نظر الى ظاهر هذا الكلام اعني كون الارادة
غير زائدة على الداعي فان مفهوم الداعي اعم من ان يكون عينا او غيرا
بل العلل الظاهر بحسب العرف ما يكون غيرا وغفل عما هو مذهب المص وغيره قال
من المحققين من كون الداعي عين ذاته تعالى فوقع فيما وقع قوله المص
فان النقل دل على اتصافه بالادراك اه اعلم ان المراد من الادراك
في عبارة المص ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم
بالجزئيات مطلق ولا العلم بالمحسوسات باي طريق كان لان جميع
ذلك مما ثبت بالادلة العقلية بل المراد هو الادراك المتعلق
بالمحسوس بما هو محسوس الذي اذا كان صادرا عنا يسمى احساسا
وهذا النحو من الادراك له تعالى لم يثبت بما ذكره المص بلى
من ادلة العلم بل ربما يدعى عدم امكان اثباته بالدليل
العقلي والعلم الحضوري الثابت له تعالى بجميع الاشياء ولئن
كان شبيها بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس
الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا جزم المص بان ثبوت
هذا النحو من الادراك انما هو بالسمع فحصر طريق اثباته
على السمع دليل واضح على ان المراد به ليس شيئا من نوعي العلم

المذكورة

المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس في اصطلاحنا ان
السمع دل على انه تعالى احساسا فان النصوص متظافرة متواترة
على كونه سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات
وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات الا ان ذلك الاحساس
فينا لا يمكن الا بالة جسمانية دل العقل على استحالتها عليه تعالى
فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس له تعالى وبمقتضى العقل
نفي كونه بالة والظاهر ان السمع والبصر حقيقتان في الادراكين
المخصوصين مطلق اعم من ان يكون حصولهما بالة او بدونها
ولو فرضنا كون الحصول بالة معتبرا في معناهما الحقيقي فلا شك
ان المعنى المذكور اعني الاحساس المخصوص بلا الة اقرب المجازات
الى المعنى الحقيقي وهو يكفي في حقه سبحانه اذ كون الالة شرطا في
حصوله مطلق ثم والتحقق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى
في جميع انواع المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري بها الا ان
السمع ورد في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس
وكون الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف ساير الحواس اذا
عرفت ما ذكرنا عرفت ان تاويل السمع والبصر بالعلم بالمبصرات

والممنوع مطلق كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح ولئن ما
هو المشهور بين طلبة اصحى بناء على كون ذلك مذهب اصحى بن
سيما المص موضع تأمل بل الحق انهما صفتان زائدتان
على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المص المنقول عن شرح
رسالة العلم اعني قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما
هو العلم مطلق بل مراده انما هو الادراك الاحساسي كما يدل
عليه آخر كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي يدرك به الحواس
وكلام المحشي صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو
محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس
قلت ما بين العلم الحصولي والحضوري وهو التفاوت بالشدة
والضعف في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها
علم حضوري وكذا علمها بالصورة اي حاصلة فيها ولو فرض ان
يتعلق بواحدة منها الابصار لم ينكر العقل في ان الانكشاف
في الحضوري اتم ما دام العالم متلبس بهذه الخصوصية وظاهر
صلاحيته بهذه النشأة نعم يمكن ان يتبدل له نشأة وخصوصية
اخرى تكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحس والغرض ثبوت
جلا
النفوذ

العلم ص

النفوس ثبت بين العلمين ثم اقول فرق العلم بالمعقولات والمحسوسات وبين
العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس المعقول لو فرض
للعلم لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها
وايضا اقول العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي لان الاول
يستلزم الكشف وجودها وحقيقتها والثاني انما كشف ماهيتها بحسب
ولا شك ان الخصوصية في الوجود الحاصل منها في الوجود العقلي
فان الخصوصيات والعقليات الماهيتين ذواتها اوهام لوازمها
بخلافها في المحسوسات فالعلم بها اصل الوجود دون العلم بخصوصيتها فاثبات
اصل العلم الحضوري لا ينافي اثبات الاحساس الذي المراد به هو الكشف في
الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود قوله هذا التخصيص لا يناسب
عموم عبارة المتن قد عرفت ان التحقيق هو ثبوت الادراك
المسمى بالاحساس بلا آلة له تعالى في جميع المحسوسات لكن بدليل العقل
واما النقل فلا يدل الا على ثبوت السمع والبصر والمص لما اسند
هذا الادراك بالنقل فقط وجب حمله على السمع والبصر فظهر
ان هذا التخصيص انما هو مقتضى عبارة المتن فان قلت النقل
كما دل على ثبوت الادراك الذي هو جنس للانواع الاحساسات

ماهيتها

كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وغير ذلك من
الظواهر القرآن وغيرها قلت لما ورد النقل على ثبوت مطلق
الادراك وورد ايضا على ثبوت نوعين معينين منه بخصوصهما
ولم يرد على ثبوت نوع آخر غيرهما بخصوصه امكن حمل المطلق على المقيد
فلا دليل فيه على ثبوت غيرهما من الانواع الادراكية وايضا هو الثابت
بالنقل فقط وليس جنسا للادراك كما فتأمل قوله لما كان
من الحس فيه تعالى هو الادراك الذي اريد بالادراك السمع والبصر
او من شيء لهما يكون الحس فيه تعالى ذلك بل هو اول المسألة ولئن
اريد به مطلق الادراك فالكلية الملازمة ممنوعة فتدبر
وحاصل هذا الدليل وكون ما ذكره حاصل هذا الدليل نظر
فان مبنى هذا الدليل انما هو على مقدمتين احديهما كون حيوته تعالى
تقتضي صحة السمع والبصر والثانية كون كل ما يصح له تعالى واجب الحصول له
بالنقل وما ذكره اي اصل هو ان كمال الحيوة يقتضي حصول السمع
والبصر بالفعل فاين هذا من ذاك ويمكن ان يجاب بان كمال
الحيوة هو كونها حيوة واجب الوجود تعالى بل كونها عينه تعالى
فلما كانت الحيوة التي هي عينه واجب الوجود تعالى وكان
واجبا كلما

راجع
لفعل

واجبا كلما يصح له يجب بالفعل كانت الحيوة التي هي عينه كلما يصح لها يجب لها
بالفعل وظاهر ان السمع والبصر يصح ثبوتهما لها فيجب ثبوتهما فظهر ان
كمال الحيوة يقتضي السمع والبصر بالفعل فيقرر الدليل على هذا
اي حاصل هو ان واجب الوجود كامل وكل كامل الحيوة سميع وبصير فهو تعالى
سميع بصير فليتأمل قوله قلت استعمال الفاظ الادراك الخ
لا فرق ان هذا الجواب يجعل المسألة لفظية محضة والحق انه اثبت
هذه الموانع بمعنى العلم الحضوري يمكن بالفعل لكن قد عرفت ان مراد
المص ليس ذلك بل امر زائد عليه واثبات هذا الامر الزائد
على علم الحضوري المسمى بالادراك الاحساسي له تعالى انما يمكن للعقل
لو كان له سبيل الى كنهه كالاله له تعالى بدون كشف الشرع عنه
والظاهر انه لا سبيل للعقل الى ادراك امثال ذلك على سبيل الاستقلال
فقط قوله وما قال سيد المحققين المدققين من انه الخ
هذا هو المحقق وهو الموافق لما ذكرنا فانه ظاهر في كونهما زائدين
على العلم الحضوري ايضا كما لا يخفى وتصور المحشي ان هذا الكلام
ليس على وجهه لزعم ان مراده انما هو العلم الحضوري فقط كما زعم

كنهه

كون مراد المص ذلك واما ما اورده عليه من انه خلاف ما قرره من كون
منع الشركة انما نشأ من نحو ادراك الحس فلا يرد عليه ما اورده فان
السمع والبصر على ما حققه هنا على ما هو مراده وحققه بعد ادراكان
حسيان بلا آلة فلا منافاة بينه وبين كون منشأ منع الشركة هو الادراك
الحسي على انه من قال بكون منشأ الكلية والجزئية نحو الادراك لا يفرق
بين الاحساس والعلم الحضوري بالنسبة الى اعيان الموجودات
في كونهما منشأ للجزئية ومنشأ الكلية انما هو الادراك
بالصورة فقط كل ذلك ظ بحمد الله تع قوله وما قيل من انه لا يظهر
وجه ارجاع هذين الوصفين غرض هذا القائل بل ملخصه هو تأكيد
القول بكون السمع والبصر زائدين على العلم وحاصله انه لو كان المراد
بهما هو العلم لكان وجه لعدم ثبوت كونه تع عليما خبيرا على هذا الكثرة
المتكررة المندرجة لكونهما مغايرين للعلم ومع التعرض لهما لا وجه
لتخصيصهما بالتعرض وارجاعهما الى العلم مع امكان ذلك في سائر
الحواس وما مر من كونهما مسلطين للحواس امر خطابي لا دخل له في
المقامات العلمية وايضا ليس الكلام في اطلاق الالفاظ بل الكلام

بهما — المتأكدة

في الاتصاف

في الاتصاف بالصفات فتأمل فقوله ارجاع هذين الوصفين
بخصوصهما الى العلم دون اثبات سائر الصفات والتعرض لهما مع
امكان ذلك الارجاع فيهما ايضا وكذا المعنى في قوله في الباعث
على التحقيق هذين الادراكين بالرجوع الى العلم فتدبر قوله وليت
شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك لعل الباعث له على ذلك
زعمه ان الادراك الاحساسي لا يمكن بدون الآلة مع ان ذلك
ايضا يمنع طريقه لان امثال ذلك اسباب عادية لا يمتنع تخلف
المسببات عنها او الباعث عدم كونه قائلا بالعلم الحضوري فتأمل
قوله كما قرره هذا القائل حيث قال بخلاف ادراك
سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم ولا يخفى ما في هذا الكلام من
التحكم فان القائل اثبت عدم كفاية ذلك في السمع والبصر
وكفايته في سائر الحواس بان السمع والبصر بازاء المسموعات
لم يرد باثبات صفة اخرى بازائها فيجب الحكم بان ادراكه تع
انما هو بعلمه بها واثبت السمع والبصر بازاء المسموعات
وادراك المبصرات فظهر ان ادراكه اياها بالسمع او البصر
لا بالعلم قوله فان مجرد اطلاق لفظ السمع والبصر في الشرع
لا يكفي لان الاطلاق على وجه الكثرة ظ في كونهما صفتين زائدتين

تخصيصهما

لتقارنهما
والحكم بجوازهما على ما ظهر هنا كما عرفت لمجرد الاطلاق يكون في اثبات
زيادتهما قوله فيكونان راجعين الى العلم في هذا التفريع خفاء
جدا ولعل الكلام الآتي والقياس الذي ذكره في ادراكنا و
ادراكه لمطلق كون سمعنا وبصرنا ايضا غير زائدين على العلم وعدم
الفرق بينهما وبين العلم الا بكونهما بآلة وكونه مجردا عنها ولم يذهب
اليه احد ولعله اراد بالعلم ما يعم الادراك الحسي وغفل عن انه ح
لا يبقى نزاعا واستدلوا على مطلوبهم لعل الغرض من هذا الاستدلال
اثبات كون الادراك اتم في الانكشاف من العلم ليضم الى ذلك مقدمة
اخرى هي ان ذلك الاتم ممكن في حقه تع فيلزم انه يجب اتصافه تع
به فيكون هذا الاستدلال قريب المأخذ مما ذكره الش وقوله
كاللون اي لونا معينا وفرض ان ذلك العلم حصل من العلم بعلته
او باخبار صادق ويمكن ان يكون بابصار سابق وبقاء صورته
في الخيال والمراد اذا علمنا طبيعة اللون ومفهومه ثم رأيناها
في ضمن فرد وفرد منها وقوله تشتمل على امر زائد بعنوان يراد
ان هذه الزيادة انما هي في الانكشاف لا في المنكشف فتأمل قوله
لان ذلك لا يمنع كونه علما مغايرا لعل حاصل هذا الدليل لا يدل
الا على المغايرة بين الابصار وسائر العلوم وذلك لا يدل

قوله

على مغايرته

على مغايرته لها وكونه علما اذ كل فرد من افراد العلم اشتمل على
خصوصية زائدة على طبيعة العلم مغاير لسائر الافراد المشتملة كل منها
على خصوصية ما زائدة على طبيعته واقول لعل تتميم ذلك لا يمنع كونه علما
متعلقا بالادراك والكلام انما هو فيه كما اشرنا اليه والغرض
ليس مجرد اثبات المغايرة بل ان يراد انه حاصلة لغرض المتعلق بل الغرض
كون الابصار مثلا اتم في الانكشاف من العلم الذي ليس بابصار
فتأمل قوله هذا الايجاب مذهب المص لو لا اشعاره بالزيادة
ويمكن ان لا يكون كونه صفة لا تستلزم الزيادة لان الصفات عند
القائلين بالعينية صفات ايضا والمحقق ان كون الشيء صفة
تشعر بالزيادة بل تستلزمها لكن الزيادة اعم من ان يكون بحسب المفهوم
او بحسب الوجود والصفات عند القائلين بالعينية زائدة بحسب
المفهوم وعينه باعتبار الوجود وبالجملة فالتعبير عنه بالصفة هنا
هو الانسب للحكم عليه بانه متعلق قدير ووصفهما بالقدم
لوصف المتعلقات بالحدوث وقوله متعلقات خبر بعد خبر لقوله
المص وعموم تقريره يدل على ثبوت الكلام اعلم ان الكلام

لفرض

في اللغة جنس لما يتكلم به قليلا كان او كثيرا او هو اللفظ الدال على المعنى
والتكلم في اللغة مصدر قولك تكلمت بكذا او هو حدوث وفعل اثره
الكلام اذا عرفت هذا فنقول قد ورد في الشرع نسبة الكلام الى تعالى
وكذا نسبة التكلم اما الاول فكقولهم هذا كلام الله واما الثاني
فكقولهم الله متكلم ولا شك ان التكلم اعني فعل الكلام فيما يتوقف
على قدرة والة والله تعالى منزه عن الالة فحمل اي لفظ التكلم فيه تعالى
اي موقوف على القدرة فقط وقدرته عامة لجميع الممكنات وفعل الكلام
بدون الالة من الممكنات فهو مقدور له تعالى فهو يعني القدرة
يدل على مقدورية الكلام له تعالى لا على ثبوته بل الذي يدل
على ثبوته هو النص فعن عبارة المتن مسامحة حيث اطلق اي ص
واريد المعنى اللازم له وانت خبير بان شراح المتن عين
الكلام بالمعنى المذكور والتكلم ليس صفة للمتكلم اما الاول
فلكونه مباينا له واما الثاني فلكونه فعلا والمراد بالصفة هنا
قام بالموصوف حقيقة وما يتحمل لفظ التكلم مما قام به المبدأ
فالمراد بالقيام فيه اعم من ان يكون حقيقيا او غيره صفة وكذا

التكلم

فصوصيه ٤

المتكلم في اسمائه تعالى لا يستلزم كون التكلم صفة قائمة به تعالى
كما في الكوخي اي لي قوله فمع قدرته يدل على الكلام اي على ثبوت
الكلام ووجوبه على الحجة المذكورة وذلك الدلالة لكون
الكلام من الممكنات وقوة التحقيق اي يدل على القدرة على القاء
الكلام وذلك لان القدرة على القاء الكلام فرد من القدرة
الى ما سواه وقوة التحقيق والتذكير باعتبار الخبر هو التكلم
الثابت بالشرع هو لحفا التكلم الثابت بالشرع هو القدرة
على الكلام وانت خبير بان هذا مجاز للتكلم ولا حاجة
في التكلم الثابت بالشرع لما يحمل عليه الا من المعنى
الحقيقي اي فعل الكلام وايجاده كما عرفت وايضا لا حاجة
في ثبوت هذا المعنى للشرع اي لا يكفي وعلى ارجاع الضمير
هو للالقاء شيء اي للالقاء الكلام بمعنى فعله وايجاده
هو معنى التكلم فيكون فايدة قوله الثابت بالشرع ليس الا

المعنى اللغوي فقد تبين لك ان مراد المحشي هو الاول كما سيظهر احد اي
التكلم المعنى الكلام بمعنى التكلم في اللغة والعرف غير ظاهر وهو
كون المثال بعين المحتمل غير لازم كما لا يخفى على من له

ذوق سليم قد تمت الرسالة الموسومة
كاتبه ملا عبد الرزاق اللاهيجي على حاشية الخفري على تجريد
اقل الطلبة بل افقر الخليقة خليل ابن المرحوم المغفور بنيا
جمشيد ابراهيم المسكى اللهم اغفر لهما
وهي دعا اي بدعاي الخير در سنه سه بيد خمسه
بيست وپنجم شهر رجب المرجب
سنه ١٢٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين
قوله اعتبر فيه حدوث المخلوق هذا اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين
قالوا علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك حكموا بتعدد القدماء لزعمهم
انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم انه لو كان العالم حادثا للدلائل الدالة
عليه فلا بد له من محدث ووجب الانتهاء الى محدث غير حادث رفعا للدور او التسلسل
وهو الواجب فثبت المطلوب قوله او امكانه بشرط الحدوث اشارة الى
طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الاحتياج هو الامكان بشرط الحدوث
وتقريرهم ايضا قريب مما ذكر هكذا افاده بعض المحققين
وانت خبير بان دعوى ان الحدوث الزم الحادث واجب الله فاسد على تقرير
جعل علة الاحتياج هو الحدوث اذ هذا القول يلزم القول بان القديم ولو كان

لكن

لكن لا احتياج له الى المؤثر ثم لم يجوزوا ان يكون العالم خارجا عن الامتناع القديم
الممكن ولا كلام فيه بحسب كلام هولاء مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظ
كلام هذا المحقق فاستدلال هذا بحث لا بد من تسليم تلك الدعوى للاحتياج اليهم
لاثبات دليلهم على حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا اثر من غير حادث
من الحوادث التي هي فلا بد له من محدث ووجب الانتهاء الى محدث غير حادث
رفعا للدور او التسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح بابتناء الكلام
على حدوث العالم وبين اخصرية طريقة الالهيين بالنسبة الى هاتين
الطريقتين بانهما تتوقفان على حدوث العالم ثم بعد اثبات حدوث
العالم لا يمكن ان يقول وجب الانتهاء الى محدث غير حادث بل الاولى ان يقول فلا بد له
من محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل فافهم فالحق في تقرير طريقتهم
ان يقال العالم ما سوى الواجب حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له
من محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ
الممكنات جميعها حادثة بناء على حدوث العالم ومن في الكلام في اثبات
حدوث العالم ونفي ما فيه وقس على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية
وللمتكلمين حمل كلام هذا المحقق ايضا على ما ذكرنا فتامل قوله او امكانه
ومن كثر وجدوا هم فقد ذهبوا الى ان علة الاحتياج هو الامكان فقط

بعض الافاضل بعدما بين اخصرية هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة
الحركة قال قوله واما بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
فلعدم الاحتياج الى اثبات الامكان والوجوب سوى كما في غيره
من الطريقتين المذكورتين اما اخذ الامكان فيهما فظاهر واما
اخذ الوجوب فلان الحدوث المعتبر في احدهما هو نفس الوجوب
وفي الاخرى ايضا ماخوذ لان الممكن ما لم يخرج من العدم الى فضاء الوجود
لم يحتج الى العلة وما يقال ان عدم العلة علة العدم المعلوم فهو ليس على
التحقيق بل على المجاز لعدم تحقق التاثير والتاثر في العدم انتهى
وفي بعض النسخ بدل الحدوث في قوله الى طريقة الحدوث الامكان
وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه من التشويش اما على الاول فلان اخذ الحدوث
في كلي الطريقتين فلا وجه لقوله واما اخذ الوجوب بل كان
الصواب ان يقول واما اخذ الوجوب فلان الحدوث المعتبر فيهما
هو نفس الوجود لانه الوجود بعد العدم وهو ظ واما على الثاني
فلان طريقة الامكان غير مذكورة في كلام المحشي وليس ايضا
في كلامه اثر منه فالتعرض له بهذه العبارة وعدم التعرض لطريقة
الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما ترى هذا ثم ما ذكره من ان

الممكن

الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة غير مسلم بل التحقيق ان كلا من طرفي
الممكن محتاج الى العلة ولا فرق بين الوجود والعدم اصلا والقول
بان عدم العلة علة العدم المعلوم على التحقيق ولا تجوز فيه وتحقيق
المقام يطلب من تعليقاتنا والدر على حواشي التجريد فالصواب ان
يبين اخذ الوجوب بان الممكن ما لم يجب لم يحتج الى العلة الموجبة بل
يكفي فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم عدما منتهيا
بالذات او ينتهي اليه ولا بد في اثبات الواجب من بيان وجوب
العلة الموجبة لا يكفي بعد التسلسل والدور وعليه ان في طريقة
الالهيين ايضا لا بد من اخذ الوجوب اذ لو لم يكن موجودا لا خلا في ذلك (?)
ولا احتياج الى علة ولا دور ولا تسلسل وهو ظ وكانه وقع السهو في
هذا الكلام والله تعالى اعلم واما كونه ادق فهو بالنسبة الى طريقة
الطبيعيين ظ وكذا بالنسبة الى طريقة المتكلمين لابتنائهما على حدوث
العالم الذي يتعذر اثباته بالدليل العقلي بحيث لا يتطرق المناقشة
اليه بل نقول ما يصلح دليلا عليه انما يتم بعد اثبات الواجب واما
قبله فلا يمكن الاستدلال لان الوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم

يعني ان القديم لا يكون اثرا للمختار والواجب تعالى مختار فيكون جميع ما سوى الله حادثا منه

وهو الحق كما يعرف في موضعه ولهذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب
فالالهيون منهم نظروا الى نفس الموجود من حيث هو موجود كما ذكره
المصنف رحمه والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقريره على ما نقله الفاضل
المحشي في كتابه المسمى بالاسرار الخفية وهو ان الافلاك لا تتحرك لذواتها
لان من لوازم الشيء لا يتحرك لذاته وليست مقسورة ولا تتحرك
بالطبع فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غايتها الكواكب
ولا الهوا الجسمية فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل
والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة اشير كلها
في المقاصد والامر كما افاده وقال بعض الفضلاء الموجود في
سلسلة الطبيعيين يستدلون بالنظر في الحركة والمتحرك الذي
هو موضوع علمهم بعد ما اثبتوا بان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان
يكون الشيء محركا لنفسه وينتهي ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على
وجود محرك اول غير متحرك ولا متغير في صفاته كالمتحرك في المقولات
المشهورة ولا في ذاته كالممكنة المستقلة من اللبسة الذاتية الى الآن
قال والدي العلامة طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا و ع
حيث قال لا احب الآفلين انتهى وقال هذا التقرير ايضا

كبو

ك بقوا الصوف اما اولا فلابتنائه على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان
ما ذكروه على تقدير تماميته كانت لا يحتمل الانتقال من اللبسة الذاتية
الى الآن الابسة ايضا واما ثالثا فلان كون الممكن مستقلا من اللبسة الى الآن
والى الشيء بينهم لكنه محل تامل وليس ههنا موضع تحقيقه هذا ثم فيما
نقله عن والده تامل اذ الخليل عم لم يستدل بالحركة والتغير على وجود
الواجب بل استدل بافول الكواكب على عدم كونه واجبا واين هذا
من ذلك فليتامل وقد قرروا طريقة الطبيعيين بوجوه اخر قريب من
هذا الحجة لا فائدة معتد بها في ذكرها فقد اعرضنا عنها وفي بعض
الحواشي ان بعضهم استدلوا بملاحظة الامكان لان الممكن من حيث
ممكن لا بد له من موجد ولا بد من الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور
او التسلسل ثم قال ان كون طريقة الالهيين اخصر من هذا غير ظاهر
ولعل وجه العدول فيما نحن فيه كون هذا الطريق اوثق واشرف وفيه
تامل لان في هذا التقرير لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة
الالهيين فيكون مقدماته اقل بالنسبة الى هذا ولا نقول بالاخصرية
الا لهذا هذا ثم كون طريقة الالهيين اخصر من طريقة الطبيعيين
ظ واما من طريقة المتكلمين فلكونها مبنية على حدوث العالم هذا و

بمعنى ما سوى الواجب نعم لهم قد استدلوا على حدوث العالم الجسماني
وبمجرد ذلك لا يثبت المطلوب اذ لو لم يثبت السلسلة الى قديم غير جسماني ممكن
يكون هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب الا ان
يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا وقد عرفت فسادها فتامل وايضا
القول بان علة الحاجة هي الحدوث الا ان يكون الحدوث شرطا والحدوث
خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق لخلوها عنهما واعلم ان
الشيخ ايضا حكم بكون منهج الالهيين اوثق واشرف من غيره حيث
قال في آخر النمط الرابع من الاشارات تامل كيف لم يحتج
بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك
دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تعالى
او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين
ووسم الطريقة الثانية بطريقة الصديقين الذين يستشهدون
به لا عليه والظاهر ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج

الى غير

الى اعتبار حدوث او حركة بل يكفي التمسك باصل الموجود بخلاف المناهج
الاخر فانه لا بد فيها من بيان وجود حادث او متحرك وهذا المعنى كان
ظاهرا لكن لا شك في الاول اوثق فقد سرق العلامة في شرحه للاشارات
في وجه الاوثقية والاشرفية الى اولى البراهين باعطاء اليقين
هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه وهو الاستدلال بالمعلول
على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لا يعرف بها
كما بين في علم البرهان انتهى وقال صاحب المحاكمات قيل الآن الاستدلال
بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون
الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال
من واجب الوجود على معلوله فانا في الطريق المختار نثبت واجب الوجود
اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات
ويستدلون بها على وجوب واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت
الحق ونستدل به على الحق واما هم فيثبتون الخلق على الحق فطريقتنا اشرف
واوثق انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
والمحشيون تارة اجابوا بان هذا البرهان لما بين كون العالم مصنوعا
ومعلولا لكون الواجب صانعا للعالم او هو علة لهذا الوجود الرابط

للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولا
ووجود العالم في نفسه معلول للواجب تعالى والوجود الرابطي للواجب تعالى
وهو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد
في ذلك كما في المؤلف وذي المؤلف فان كون الشيء مؤلفا علة لكون ذي
المؤلف على ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا جاعل
واجب بالذات ولما اورد انه يلزم منه ان لا يثبت للواجب تعالى صانعية
العالم بلحاظ ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم
اجاب بعضهم بان صانعية العالم يحتمل باعتبار ما له وجهين احدهما
بحيث يكون وصفا للعالم ومعناه كون العالم بحيث يكون له صانع واجب
الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناه كون
الواجب بحيث يكون صانعا للعالم وللعالم صفتان احديهما المصنوعية
والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل والاولى علة للثانية والنتيجة
هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم
وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع ذو صانع واجب
بالذات فالعالم ذو صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم
يظهر وينكشف بعد تحقق تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا

الظهور

الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما بالنظر
الى ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف
عندنا بعد تحقق ذلك القياس فنحوه كون الواجب صانع العالم لازمة
لتحقق ذلك القياس لكن اللزوم ليس اصطلاحيا بان يكون تحقق المقياس
ملزوما لتحقق كون الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان ثبوت
صانعية العالم ليس معللا بغير ذاته اصلا بل بالمعنى اللغوي بمعنى انه لا ينفك
احد المعلومين من الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب
صانع العالم بديهيا لا احتياج الى نظر وفكر اصلا ويمكن ان يقال ان كون
الواجب صانع العالم قد ظهر حقيقة يعني به اللمي لا الاني لدليل اللمي هذا
ملخص كلامه وانت خبير بما فيه اما اولا فلان مبنى ما ذكره من حديث
المؤلف وذي المؤلف الذي نقله عن الشيخ مما لا يرجع الى تحصيل كما شهد به
التامل واشار اليه والد دام ظله في حواشيه على حواشي التجريد واما
ثانيا فلان هذا التكلف والتمحل يجري في جميع الاستدلالات
الانية لا اختصاص له بهذا الدليل بل يجري في الطرق الاخر ايضا
فلا يصح وجها لاولوية هذا الطريق وبالجملة فهذا الوجه ضعيف

لا احتياج الى تجشم بيان فلا علينا ان لا نتعرض لما فيه من الامور الاخر فتامل
ولوجه اخر قالوا ان الاستدلال بهذا انما هو بحال مفهوم الموجود و
احتياج فرده الممكن الى العلة على ما في حاشية بعض المحققين او كونه ذا فرد
في نفس الامر كما ذكره بعض الافاضل على ان بعض واجب لا على ذات الواجب
في نفسه وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال
تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخر لها معلولة للعلة
الاولى وهذا ايضا كما ترى وتارة يقولون ان جميع براهين اثبات الواجب
لمية بحسب الحقيقة بناء على ما نقل عن الشيخ الا ان سائر الطرق شبيهة بالان
لكونه بحسب الظاهر الاستدلال بالمعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
او الحركة معلولة للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الموجود
وهي ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولا له وهذا ايضا
منشأ فساد بنيانه مما لا وقع له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعد ما
وجها لاولوية بهذا الوجه فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا
وجود علة ما لجميع الممكنات خارجة عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص
الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال بوجود المعلول

على ما

على ما في الحقيقة استدلال من العلة على المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون في المصادرة
اثبات الصانع دون اثبات انه تعالى او اثبات الواجب اشارة الى
هذا فقد ظهر ان المحصول كون هذا الدليل دالا على مجرد وجود علة ما لكن بعد
اثبات التوحيد وسائر صفات الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة
وما نقل من ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال لمي ان نسب
في المشهور الى الشيخ لكنه كلام واه جدا بل لا فرق بين علة ما والعلة المعينة
اصلا وكان لميا وفي كلام الشيخ ايضا ما يدل عليه وتحقيق المقام في حواشي
الوالد دام ظله ثم لو كان مراده بيان وجه اخر للاولوية فحاله يظهر مما
علمت فتدبر ثم صلاحية هذا وجها للعدول عن قوله في اثبات الواجب بخصوصه ظ
ثم تصلح وجها للعدول عن قوله اثبات انه تعالى الا انه لو كان قوله اثبات
الصانع فيه اشارة الى ان المطلوب انما هو وجود علة ما لما اشتهر في الالسن
من ان المصنوع لا يدل الا على صانع ما وليس هذه في قوله اثبات الواجب فافهم
والظاهر ان النكتة في عدول المصنف انما هو الاشارة الى ان الدليل الاني يستدل
فيه من المعلول الى العلة ولا يمكن اقامة البرهان اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة
الثانية من الهيات الشفاء انه لا حد له ولا برهان عليه بل هو برهان
على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة هذا وقد ذكروا في وجه العدول

وجوها اخر رأينا الاولى الموجود اعرضنا ذكرها فتفطن وتارة تقولون ان جميع
البراهين انية لكن هذا الدليل اشبه الانيات باللم لان من البراهين
الانية ما هو اقرب الى اللم في الوثوق بل كاد ان يكون في مرتبته على ما صرح
الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا
المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود كذلك فان حقيقة مفهوم الموجود انما
ينتزع من ذاته لعينه بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم يكن
برهانا لميا لكنه لا ينقص عنه ايضا وفيه مناقشة ويقرب من هذا ايضا ما ذكره
بعض المحققين من انه قد تقرر في فن البرهان ان اوثق البراهين ما يكون
حد الوسط فيه حال جوهر الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا لبعض
الموجود واجب استدلال عليه ونافيه هذا الطريق بعده العبارة
ونافي طريقة الوجود فلعدم الايرادات الموردة على طريقة الامكان
من الامكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعنى الاخير وغيرها
وقال في بيان الاشرفية الوجود اما الاشرفية فلان الوجود فقط اذ الوجود فعل
والامكان قوة انتهى قال قلت فهذا المنهج ايضا استعمل ما يكون
لان الشق الثاني من تردد به كلام المصنف وهو والا استلزامه من جهة
ليس الا الممكن قلت اخذ الممكن هنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض

وقد قال بعض الافاضل ان ... [illegible]

والتبع
والطبيعة بخلاف غيره فان المنظورة بالذات فيه هو الامكان وما يجري مجراه من
ولا تفتقر الى امكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعنى الاخير يرد على
طريقة الوجود ايضا وما قيل في الدفع مشترك فالتقاء وجه الوثاقة ضعيف
جدا وما افاده من ان اخذ الممكن هنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض في
لا اتم لان ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل بمجرد اخذ الامكان
يتوجه الايراد سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان يكون كلامه متعلق
بما نقله في بيان الاشرفية وح لا ايراد عليه هذا وفي كلمات هذا الفاضل
وتتمة هذه الى شبه تامل ولقد تركنا التعرض لها مخافة زيادة الاطناب وملاله
الاصحاب وقال بعض الفضلاء المعاصرين اقول طبيعة الوجوب لما كانت طبيعة
تابعة لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متاخرة بالذات عنها كما يظهر من تتبع
عبارات الشفاء وغيرها فيكون الموجود بما هو موجود مقدما بالذات على
الموجود بما هو واجب والواجب بما هو واجب وهذا الايناف ما هو المشهور
من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة
العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لا ان اتصاف الشيء في
الخارج بصفة الوجوب مقدم على تحققه فيها او في الذهن على ثبوته فيه اذا
تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان لم يفرد افي ان ...

على الواجب بما هو واجب وان لم يفرد ان خارجيا برهان لمي لا تجلو تكلف لانه
لان ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو موجود مقدم بالذات والطبع على ثبوت
الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب
بما هو واجب معلولا للشيء اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب
وهو ليس بمستنكر اذ ذاته لعينه من جهة انه مبدأ للآثار فرد للموجود والوجود ومن جهة
انه نفس الوثاقة الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول مقدم
بالذات على اعتبار الثاني كما لا يخفى تقدم وجوب الوجود على سائر الصفات
وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود
مقدم على جميع الاشياء من جميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا
للعلم الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو البرهان
على كل شيء انه لا برهان على ذاته من غيره لان ذاته باعتباره وملاحظة ليس
برهانا على نفسه باعتبار آخر او ببعض صفاته ليس برهانا على البعض بل الشهيد
عليه كما على غيره ولهذا الوجه صار هذا المنهج اشرف واخص من غيره المأخوذ
فيه وجود الممكن او الحركة او المتحركات هذا على نهج الشهرة وفيه تامل اما
اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب نعت للموجود بل هو كيفية النسبة على ما هو المشهور
وح لا يلزم تأخره عن الوجود لا يقال فيكون متاخرة عن النسبة والنسبة متاخرة

عن وجود الطرفين فيكون متاخرة عن الطرفين فيثبت تأخره عن الوجود الذي هو احد
الطرفين على اكد وجه اذ الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة والمتاخر عن الطرفين
انما هو وجود النسبة لانه الفرع لوجود الطرفين فلا يلزم تأخر الوجوب عن الوجود
فتامل واما ثانيا فلان بعد تسليم كونه نعتا للموجود لا نسلم وجوب تأخره عنه لانه
ان ادعى ان الثبوت الرابطي الوجوب للموجود متفرع على ثبوت الوجود في نفسه
فمسلم بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له على ما هو التحقيق
وان ادعى ان الثبوت في نفسه للوجوب متفرع على الثبوت في نفسه للموجود فممنوع اليضا
اذ الثبوت في نفسه للموجود انما هو بعين ثبوت ما ينتزع منه اي موصوفه فاذا كان
موصوف الوجود فهو ايضا ثبوته كثبوت الوجوب فرجع منه ثبوت الوجوب في
نفسه الى ثبوت الذات المتصف لوجوب الوجود في نفسه فلا يكون متفرعا على ثبوت
الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم الوجوب
على الوجود كلام واه جدا لانه اذا لم يكن له وجوب اصلا قبل الوجود ولا بعكس
ذلك بناء على انه نعت له فلا يمكن ان يتصف العقل به الا بتعمل فلا يمكن ان
يتصف به قبلا في مرتبة العقل ايضا وايضا لا نشك ان اتصاف الشيء

بالوجود لا متوقفا اصلا تعالى يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به بل توقف
على اتصافه به يرجع اليه في نفس الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو
نفس الامر لان ما هو نفس الامر يرجع اليه عند التفتيش قلت بعد التنزل عن التكلف
في حمل العبارة على الايراد الاول يصرح اظهر الورود كما لا يخفى ثم انه على هذا
فالاتصاف بالوجوب الذي يدعي انه متفرع على الوجود ما هو فعله اليسا او نحن
لا نعلم بل نحكم بالبديهة بان الاتصاف بالوجوب ليس الا في نفس الامر وانه
ليس للاتصاف به قبل الوجود وبعده الا امر واحد ووجه واحد فاذا كان
هو متفرعا على الوجود فاين المتأخر عنه فتدبر واما رابعا فلان الاستدلال وقع
بالموجود المأخوذ هذا المعلوم او من طبيعة الموجود باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد
وظاهر انه ليس ذلك علة لثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب بل ما يتوهم كونه
علة له هو ثبوت الفرد الواجبي للموجود والاستدلال لم يقع منه بل هو عين
المدعى كما لا يخفى واما خامسا فلان على ما ذكره لا يمكن جعل الاستدلال
الاستدلال الا على ثبوت الوجود للصانع تعالى بل على ثبوت الوجوب له وفيه
مع كونه تعسفا جدا ان ثبوت الوجوب له على زعمه موقوف على ثبوت الوجود

والاستدلال

والاستدلال انما وقع منه فلا بد ان يثبتوا اولا وجوده حتى يتم الاستدلال على وجوبه
وهم قد اختلفوا في ذلك تعالى بعد اثبات ذلك يكفيهم ولا حاجة الى الاستدلال
على ثبوت الوجوب له وفيه ما فيه واما سادسا فلان قوله والموجود بما هو موجود
متقدم الى آخره وقد ظهر وجهه مما سبق وقوله ولهذا جعل موضوعا للفلسفة الاولى
ما وضعوا آخر عنه هو نص الشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان موضوع
العلم الالهي هو الموجود من حيث هو موجود وبين الوجه فيه قال وهو العلم الالهي
هو الفلسفة الاولى لان العلم باول الامور في الوجود هو العلة الاولى
واول الامور في العموم وهو الموجود والوحدة واراد بالعلة الاولى التي
حكم بانها اول الامور في الوجود وهو ذات الواجب تعالى كما هو الظاهر
لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه على جميع الاشياء فافهم ومراد
الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة الدليل اللمي على وجوده تعالى كما اشرنا
اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي والدليل على غيره او
على الاعم فلا حاجة الى اعتبار تقييد في كلامه فتأمل واني اطنبت في الكلام
مع ان المرام ليس مما يقصد به زيادة الاهتمام لسالك طريقة الاقوام
وتبركا في الابتداء بذكر كلمات هؤلاء الاعلام وعلى الله التوكل وبه

الاعتصام واما كون هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخر فلان الملحوظ
فيه هو مجرد الوجود وهو خير محض لا شر فيه بوجه من الوجوه على ما هو المشهور فهو
منبع كل شرف وموجب كل اناقة فالطريق الموصل له اشرف من غيره هذا وقد
ظهر من كلام الشيخ الذي نقلنا سابقا وجه آخر للاشرفية له تعالى ولو جهه انه
قد لوحظ في الطريق الاخر شيء من مخلوقاته تعالى الا جهة لكن لا في هذا الوجه
او قد لوحظ فيه الموجود المطلق وهو ليس باجنبي له تعالى بل انه تعالى فرد منه
فكانه في استشهد به على ذاته وفي الطرق الاخر استشهد بنوع من مخلوقاته
عليه وظاهر ان الاول اشرف وبهذا يظهر وجه حكمه بانه طريق الصديقين
هذا وقال المصنف في شرح الاشارات لما كان طريقة قوم اصدق
الوجهين وسمهم بالصديقين هو ملازم الصدق انتهى وسيجيء عن قريب
زيادة كلام فيه ان شاء الله تعالى قوله ويمكن تقرير هذا الدليل الخ اقول هذا
صريح في انه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه ما يتوهم من انه لا وجه لانحصار
تقريرات هذا الدليل في الاربع انتهى وانت خبير بعدم دفع الايراد
على الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه آخر يكون في البين فرق معنوي لا يكون
بمجرد تغير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاها القائل

لم يحد منها الى آخر هذا ثم الاولى ان يقال في الفرق بين هذه الوجوه ان في التقرير الاول
كلما ادعى بداهة وجود الافراد للموجود ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد فيها
واجب وهو المطلوب ام لا والتفاوت فيها انما هو في بيان هذا الشق ففي الاول
جعل التالي في الشق الثاني هو لزوم الانتهاء الى الواجب فثبت المطلوب وفي
الثاني جعل لزوم الدور او التسلسل المحالين فيكون الشق الثاني باطلا فتعين الاول
وثبت المطلوب وفي الثالث جعل تحقق الواجب لكن لا بعين المنظور وهو ثبوت
المطلوب كما في الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون المنظور فيه ايضا بطلان
الشق الثاني لكن بوجه آخر غير ما ذكر في الاحتمال الثاني واما التقرير الرابع
وهو الذي ذكره الشارح وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ فردا من
افراد الموجود المعلوم وجوده بديهة وردد فيه بانه اما واجب فثبت المطلوب اولا
فماله الى لزوم الدور او التسلسل او تنتهي الى الواجب ولما اشتمل الاول لان
ففي الثالث وهو المطلوب فيكون الفرق بينها ظاهرا لا يكون بمجرد تغير العبارة
والالفاظ على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن
حمل كلام المصنف على التقرير الاول ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني فلا وجه
لتخصيص المحشي التقرير الاخير بانه محتمل كلام المصنف بل لا يبعد

ماذكره على تقرير بعض المحققين ايضا لانه على ماذكره لايمكن حمل كلام المص على
تقرير الشارح ايضا بل يتعين حمله على التقرير الثاني فقط كما لا يخفى وبما قررنا
ظهر فساد ما قاله بعض المحشين من ان في عبارة المحشي خدشة اذ الكل يحتمل كلام
المص الا ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا ان يكون مقصوده ان ماذكره المص
انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك الوجوه بتصرفات في العبارات
وفيه ان المحشي لم ينكر ذلك بل غرضه بيان ان على اي وجه يمكن حمل عبارة
المص بحيث يكون خصوص مفهوم ما من الكلام لا ان يكون خلاصته هو ذاك فتدبر

قوله فان كان واحد منها اي من افراد الوجود مطلق او من افراده
المعلومة بالبديهة وكذا الحال في قوله وان كان كلها ممكنا واما قوله افراد
الموجود في التقرير الاخير فلا بد من حمله على افراده مطلقا كما لا يخفى
والفاضل المحشي قد حمله على الثاني وانت خبير بان هذا التوجيه وان كانت
العبارة لا تأبى عنه لكنه اعتبار تعميم في التقرير لا طائل تحته بل الاولى ان
يحمل التفاوت بمجرد التعبير ويأبى الشق الثاني كما ذكرنا فالاولى هو التوجيه
الاول فتأمل قوله ويمكن حمل عبارة المص على هذا قال الفاضل المحشي
بان يجعل ضمير استلزمه راجعا الى كون الموجود واجبا واللام في الموجود للجنس

والقض

والقضية مهملة وعلى الاخير وهو الاخير ليثبت الواجب وهي للعهد واي تخصيصه
وعدم احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال تقرير اخر يظهر بادنى تامل اقول
وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه له وذلك لانه لو
كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود المعهود ان كان واجبا وان كان للجنس
كان المعنى فرد ما من افراد الموجود ان كان واجبا ونحو منهما لا يوافق
التقرير الاول على ماذكره اذ المنظور فيه فرد ما من الافراد المعهودة لا فرد
واحد معهود ولا فرد ما من الافراد مطلق هذا واما على التوجيه الاول
الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة المص عليه كما لا يخفى لكن على هذا الاولى حمل
عبارة المحشي على ماذكره الا انه ينافيه بانه على ماذكره ايضا يمكن حمل عبارة
المص عليه بان يجعل اللام للعهد وتخيير التقدير في الموجود بما علم بديهة اذ
امثال هذا في عبارة المتن الذي قد بني وزاد في الاختصار فيه غير عزيز
كما ظهر على من تصفح هذا واما قوله كعدم احتمال تقرير اخر ففيه تامل اذ
يحتمل الحمل على ماذكرنا او لا في توجيه التقرير الاول كما للمحشي وهو تقرير حدة
غير التقريرات الاربعة بناء على توجيه هذا الفاضل فتامل قال الشارح
لا شك في وجود موجود ما اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود

الجزئي المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال
هذا الترديدات مما لا يعد قبيحا حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات
العقلية وعدم اهمال شيء منها حتى لا يبقى مجال للبحث اصلا على ان من
موجودات التي لا شك في وجودها ما اشتهر نظرا كالشمس والقمر ولهذا استدل
الخليل عم بالافول فلا قبح في الترديد اصلا كما افاده بعض المعاصرين وما
لا حاجة اليه ما تكلف السيد المحقق الفخري والالم تحمله بعض المحققين
مع ان فيه ما فيه وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فسره هكذا الموجود
الجزئي المشكوك فيه ممكن بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه بعد
واني ثبت وجوده بالدليل في الترديد بانه ان كان واجبا او ممكنا فيقبح
ولا يخفى ما فيه فتامل قوله وناسب اهل البحث واما اهل الذوق
والكشف الذين يلائم مذاق المحشي فهم في مندوحة عن تجشم الاستدلال
البراهيني والاشتغال بها لانهم كانوا اصادقين والسعيد يعلم لزوم الدور
بيانه ان الموجود من حيث انه قطع النظر عن خصوص كل منها موقوف
على تقدير انحصار الموجود في الممكنات على ايجاد يكون هو علة لجميع افرادها اي
مالم يحصل ايجاد خارج لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك بناء على المقدمة

البديهة

البديهة التي سيذكرها من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد وانه لابد ان يطرد بان العدم
عليها وانه لابد لها من علة خارجة والايجاد يتوقف على الموجود به اذ الشيء ما
لم يوجد لم يوجد وليس موجوديته غير ما يتوقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور لا يقال
لعله لا يكون العلة التي رجع سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية
وح فالموقوف وجوده على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد موقوفا على ذلك الموجود بل على
موجودات اخر وهكذا فلا يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول على هذا رجح الامر
الى سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة المذكورة انه لا يكفي ذلك في
وجود الممكن بل لابد من ايجاد خارج واحد او متعدد كما يجلب بملاحظة المقدمة
المذكورة انه لا يكفي ذلك وجود الممكن بل لابد من ايجاد خارج واحد او متعدد
متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها اي ما لم يحصل ذلك الايجاد الواحد او المتعدد
لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وح يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد
يتوقف على موجود فوجود ذلك الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على ايجاده
وايجاده موقوف على وجوده وهو دور وعلى هذا فيمكن ان يكون مراد المحشي يتوقف
موجود ما هو لو توقف ذلك الموجود فيكون المراد انه يتوقف واحد من الموجودات
يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتوقف ذلك الايجاد يتوقف على ذلك

الموجود لكنه بعيد بل الظ ان مراده ما اشرنا اليه اولا من ان المراد بموقوف موجود ما
هو موقوف طبيعة الموجود من حيث هو ان لا يتحقق فرد منه اصلا ما لم يتحقق ايجاد ما
ولا يتحقق ايجاد ما ما لم يتحقق فرد منه فتامل فيه وبما قررنا يندفع ما اورده
بعض المحققين من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه
وذلك الايجاد موقوف على موجود اخر غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل
لا الدور ووجه الدفع ظ لا يخفى وبوجه اخر نقول في دفعه على ما قرر يحصل
الموجود من الممكنات يلزم اما الدور او التسلسل والمال ان التسلسل غير مفيد بناء
على المقدمة الاتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد هذا
واما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد ففيه ما فيه وما ذكره بعض
المحققين في تصحيحه مما يستنكره العقل ولا يستحسنه النقل وكذا ما ذكره بعض
المحشين وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى فهو وان كان اولى
واقرب من الحق الا انه ايضا فيه ما فيه يظهر ذلك كله بالمراجعة مع ادنى تامل
قوله ومنها انه ليس للموجود المطلق الخ توضيحه انه ليس للموجود المطلق مبدا له
من حيث هو ان يكون مبدا لجميع افراده والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه
يكون مبدا لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة وبذلك يثبت وجود واجب

الوجو

الوجود بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من مبدا لا يكون مبدا
لجميع افراده بناء على المقدمة الاتية فعلم وجود فرد للموجود المطلق غير الممكن
وهو الواجب فتامل فيه وهذا ما ذكره بعض المحشين في حاشيته على حاشيته
من انه يمكن اتمام البرهان بدون اخذ تلك المقدمة واه جدا بل لا بد من
اخذها على ما قرره فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يق
مراده بالموجود المطلق هو الوجود الحقيقي الذي يعتقد المحقق انه شخص
واحد وان تحقق جميع الموجودات انما هو باعتباره على ما سيصرح به
في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه اظهر من الشمس عندي فيق ح
ان ذلك الموجود لا مبدا له اذ لو كان لكان مبداه موجودا البتة فيكون
اما عين هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او يكون موجودا باعتباره
فيلزم الدور وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات لان الموجود
المطلق الذي لا مبدا له ليس هو الا الواجب بالذات هذا لكن يرد على هذا
التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الاتية لانه اذا ثبت
ان ذلك الوجود لا مبدا له فيكون واجبا بالذات كما قلنا ولا دخل
لمقدمة اخرى في اثبات المطلب الا ان وصفه بانه طريقة الصديقين

يلائم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع ما اورده بعض المحققين من انا
لا نم ان الوجود المطلق لا مبدا له ولزوم تقدم الشيء على نفسه انما اذا الموجود
المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد موقوف على تحققه في ضمن فرد
اخر ولم يجر الكل لا يخفى وقال الفاضل المحشي هذا البرهان مستفاد من كلام
الشيخ الرئيس في ثاني اول النمط الرابع من الاشارات وبيانه بالعبارة الاولى ان
يق الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية نحو الوجود لا يجب
تحققه في ان من الان لا موجبا واجب التحقق والا لاحتاج جميع الموجودات
الى مبدا فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك لعدم الغنى عن نفسه
فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقق في ان من الان ممتنعة العدم لا لعلة
ولو لم تكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة
الاتية فيعدم الطبيعة بانعدامها الكل هف وانت تعلم ان المراد ما الوجود
المشتق منه الموجود هنا ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري
الانتزاعي الذي ليس له تحقق في ان من الان اصلا بل هو من المعقولات
الثانية بالمعنى الاعم وهو زايد على جميع الموجودات محمول عليها في الذهن
بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشا الاثار وتحقق اليق

وهو الموجود

وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم انه ماخوذ فيه مما اشتهر في عبارة الشيخ الذي
اشار اليه هو هذا ثم المبدا ليس مبدا للموجود كله ولو كان المبدا
مبدا للموجود كله لكان مبدا لنفسه بل الموجود كله لا مبدا له
انما المبدا مبدا للموجود المعلوم فالمبدا هو مبدا لبعض الموجود
انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا اولا في توجيه البرهان
لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الموجود لا مبدا لها حيث انه
لا يحمل الموجود على الموجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي ثم
لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو امر واحد شخصي هو عين ذات الواجب
نعم على ما يقوله وليس طبيعة كلية يكون لها افراد متحققة في الممكنات
وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على التشكيك كما لا يخفى
واما ما افاده بعض المحققين في توجيه هذا البرهان فلا يستحق الالتفات
وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن **قوله** وهذا التحقيق بان يكون
طريقة الصديقين اي هذا التوجيه الثاني الذي ذكرناه كما اشرنا
اليه سابقا واما على التوجيه الاول فيمكن ان يق كونه طريقة الصديقين
باعتبار ما اشرنا اليه سابقا من انه يستدل فيه بالموجود المطلق

والواجب تعالى فرد منه فكيف يستدل به على ذاته وفي الطرق الاخر
استدل بالموجودات الممكنة واحوالها عليه تعالى ففيهما استشهد بغيره
عليه تعالى وظاهر ان الاول انسب لطريقة الصديقين الذين يقصرون
نظرهم للذات الحق ويتوجهون بشراشرهم اليه ويعرضون عما عداه
طرا واقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال كجر وصف
الصديقين فان قلت باي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطرق
قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع
القيود هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظر
ما فيه ولم يكن معرى عن القيود بل لا بشرط القيود وفرق ما بينهما
الا انه يثبت من ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوه تعالى والنظر في
وجه من وجوهه اذا نا لا نعقوه فكانا استشهدنا عليه اذ وجدنا الشيء
هو الشيء بوجه فقط انتهى وكان المطلق ليس مما ينبغي زيادة بسط
فقط **قوله** مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات اي مبدأ
خارج يكون مبدأ الجميع اذ لا خارج عن الموجودات وبعض المقدمات
المذكورة من ان جميع الممكنات لها مبدأ خارج يثبت وجود الواجب

بالذات

بالذات والى فضل المحقق صرف لما حمل الدليل الى بقي على ان طبيعة الموجود
لا مبدأ لها حمل هذا على ما حملنا عليه ذلك من انه لا مبدأ للكل واحد
من افراد الموجود والالزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت بينهما
بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل عن الفخر الاعتراض
بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدأ انما يتم على تقدير وجود
الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بل المجموع
على الاحاد لكن مراد المحقق انما هو المجموع من غير الذي هو موجود على حدة
على ما قرروه كما سيجيء فيقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدأ
فذلك المبدأ الوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المذكور ومن حيث
كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ
لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه
الجهة ايضا انتهى وانت خبير بانه لا ابتناء لايراد الفخر على ما قررنا وكذا
على ما ذكره الفاضل المحقق صرفا ما ذكره بعض المحققين ففيه لان علية
بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا تقتضي عليته لنفسه اصلا كما لا

لنفسه

وما ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ممنوع وايضا هذا فيصح
حمله على المجموع الاحادي اذ زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد
فتامل ومن قررنا ظهر حال ما في الحواشي الاخر فلا تغفل **قوله**
ومجموع الموجودات من حيث هو موجود في حال الوجود يمتنع عدمها
بدلا عن وجودها لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع
العدم ومجموع الممكنات لا يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اذ لا شيء لو وجب
وجودها وامتنع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الاتية فثبت وجود
واجب الوجود بالذات الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض
بان المحقق بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى
غير ما ذكر سابقا ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل
مندفع بمنع كونه بصدد بيان ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا
عبارة اخرى للسابق لا يقتضي ذلك لانه قريب الماخذ منه على ما قررنا
فلا باس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وفي الفاضل المذكور
تقرير كلامه قدس سره على وجه يطابق ما رامه من لزوم الدور في
دون التسلسل هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما ولا مستبا

لنفسه

لنفسه والالزم في خروجه الى الوجود من حيث هو موجود فيلزم خروجه الى الوجود
قبل ان يخرج فهو الدور فوجب وجود الواجب الممتنع العدم عليه في الموجودات
حتى يكون وجود غيره منه انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات
لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اي سواء جاز خروجه بعده الى الوجود
ام لا فمم قوله والالزم في خروجه الى الوجود الدور قلت لعله جاز عدم
جميع الموجودات راسا لكن لا يجوز خروجها الى الوجود حتى يلزم الدور
وان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع خروجها بعد الى الوجود فمسلم
لكن نقول ان الممكنات ايضا لعلها تكون كذلك اي يمتنع عدمها راسا مع
خروجها الى الوجود والمقدمة الاتية لا تثبت الا جواز عدمها
راسا في محله لا مع خروجها الى الوجود فما وقع للفاضل المحقق صرف في
تقرير الدليل عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها اصلا
ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده فلم يوجد وليس
لهذا الامتناع سبب والالزم تقدمه على نفسه ايضا وعدم جميع الممكنات
ليس ممتنعا كذلك كما سيجيء فيكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته
وهو المطلوب وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية الوجود كاشفة عن

حلیته الوجوب لانه شرط او قید کما ردد صاحب الحواشی القدیمة وسلم المقدمة الاولی علی الاول وقال جمیع الممکنات شرط الوجود ایضا ممکنة ومنع علی الثانی وقال انما یصح ذلک علی تقدیر وجود الواجب وهو اول المسئلة علی ان والدی العلامة ره اجاب باختیار کل من الشقین اما علی الاول فبان الشرط المذکور فی الممکنات الصرفة بناء علی المقدمة الاتیة ولان الشیء ما لم یجب لم یوجد لما کان من قبیل الفروض المستحیلة اذ الوجود الحاصل بلا وجوب لیس وجودا بالحقیقة فالموصوف به ممکن بالامکان الذی لا یصیر لا شیئا محضا واما علی الثانی فبان النظر فی مفهوم الموجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات تؤدی الی ان الممکن من حیث هو ممکن لا یمکن ان یتصف به الا بالوجوب السابق علیه ومنه یثبت وجود الواجب بالذات بناء علی ما لم یمتنع جمیع انحاء عدم الشیء لم یجب وجوده بالعلل الممکنة من حیث هی ممکنة لا یتصور هذا الا فی الاثنین انتهی وما ذکره من توجیه البرهان صحیح یوافق لما ذکرنا لکنه فی تقدیر المقدمة بعد حذف قوله ولیس لهذا الاعتبار الا لعدم الاکرام تقدم علی نفرقه ایضا لظهور استدراکه وکانه قصد به بیان لزوم تقدم الشیء علی

نفرقه

نفرقه ایضا وما ابعده ما رامه ایهات ایهات لا دخل له فی هذا التقریر اصلا وقد حمل الحاشیة علی قریب من التعلیلة ولکن حملها بمعنی حال الوجود والوجوب مستقربان ثم لیس الظاهر ان مراد الفخری بکون الحقیقة قیدا هو ما ذکرنا لا ما هو الظاهر منه اذ المهیة المقیدة بالوجود بذلک المعنی لا وجود لها لا عتبار به الوجود وهو لم یتعرض فی الاعتراض لهذا وخفاء فی جواب الاعتراض علی ما ذکرنا هو الاختیار للشق الثانی ولو اراد معنی ما الظاهر فالحق هو اختیار شق الثالث کما فعله الفاضل المحشی وهو ظاهر وفی نقله والده فی رفع الاعتراض تامل لان ما ذکره علی اختیار الشق الاول فیه ما فیه من التعسف یرد علیه انه اذا کان شرط الوجود فی الممکنات من قبیل الفروض المستحیلة فلا یمکن الحکم بان الموصوف به یمکن ان لا یصیر لا شیئا محضا اذ لا یمکن الحکم کذلک علی فرض محال اصلا نعم یحتمل ذلک عند العقل بناء علی جواز استلزام المحال للمحال وهو لا یکفی فی المرام بل لابد من بیان الامکان الواقعی وانتفاء ذلک فافهم وما ذکره علی اختیار الشق الثانی لا یظهر محصله اذ لو تکلف فی

تصحیحه فلیس الا ما ذکره انته وبالجملة ملخص الجواب عن الایراد لیس الا وجه واحد لم یذکر فیه ما ذکرنا وما ذکره الفاضل المحشی وانما التفاوت بمجرد التصرف فی قوله من حیث هو موجود وما ذکره والده لحله التکلف فی تصحیحه یرجع ملخصه الی ذلک الجواب ولیس جوابا اخر فلا یستقیم العلاوة الالی یخفی نظره الی التفاوت المذکور فتامل قوله والوجهان اللذان ذکرهما بعض المحققین فی توجیه هذا الدلیل من تقض منه الجواد یجری فی کلمات بعض المحشین ایضا تامل فتامل قوله وهی ان جمیع الممکنات الصرفة ای التی لیس العقل یحکم ببدیهته بان مجموع الممکنات التی لیس فیها واجب بالذات ولا یتهی الیه فی حکم ممکن واحد فی امکان عدمه بدلا عن وجوده وذلک لانه لیس امتناع عدم کل منها بسبب علته لکی لا یثبت فی امکان عدمه مع عدم علته فیه الوجود لا جمیع هذه السلسلة ونسبة العدم سواء اذ یجوز عدم الجمیع راسا لا اما اذا فرضنا لم یلزم منه محال اصلا لا بالنظر الی ذاتها لامکانها ولا بالنظر الی علتها لانها ایضا ممکنة معدومة فی

هذا الفرض

هذا الفرض واذا جاز علیها العدم بهذا الوجه فهی ممکنة لان جواز العدم علیها فی حکمه نظرا الی ذاتها کاف فی الامکان ولا یلزم جواز جمیع انحاء العدم کما فی الوجود لان من الممکنات ما یمتنع علیه العدم الطاری کالزمان او بعض انحاء الوجود بعد العدم اللاحق للموجود علی ما قالوا هذا ولا یخفی ان راجع بداهة العقل الصریح والوجدان الصحیح لم یشک فی تلک المقدمة ولا الحکم بها حکم قطعی وما اورده بعض المحققین من انه ان اراد بامکان خطر بان الانعدام علیها بالامکان الذاتی فمسلم ولا یجدی نفعا لجواز ان یکون طریان الانعدام علی المجموع ممتنعا فی نفس الامر بسبب ان کلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامکان الوقوعی فممنوع والسند تام والفرق بین المتناهی وغیر المتناهی ظاهر اذ الممکنات المتناهیة ینتهی الی ممکن موجود لابد له من موجد وعلی تقدیر عدم الواجب لم یتحقق له موجد واما الممکنات الغیر المتناهیة فلا ینتهی الی ممکن موجود وبطلان التسلسل غیر ماخوذ فی الدلیل المشهور انتهی مندفع بما قررنا اذ نختار الثانی ونقول ان الامکان الوقوعی لازم للامکان الذاتی فیها اذ لا شیء من خارج لامتناع العدم علیها

وفي نفس الامر ويكون كل منها مع العلم الموجده لا ينقض ذلك اذ يجوز عدم علمه
ايضا وهكذا الى علمه فلا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في ذلك
اصلا هذا وقد يعترض على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير في قوة شرطية يعني
انه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك وجوب ذلك الغير بتقدير وضع المقدم واذا
كان كل واحد من تلك الآحاد موجبا بالغير غير منته لا موجبا لذاته كان
بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجود
شيء منها فتامل والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم
لا يدل على عدم وضع مقدم كيف وههنا وضع مقدمات غير متناهية
وهي الموجودات الغير المتناهية لان الفرض المذكور مدفوع بان الكلام
فانه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف يتحقق ذلك وخروج السلسلة
الى الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا فلا يجدي فافهم واذا
ثبت ان ذلك المجموع ممكن واحد فيحتاج لرجحان وجوده على عدمه لا بد له من
سبب وعلة خارجة عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة كما
اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى افتقار جميعها اليه فليس الامر
على ما في بعض الحواشي من انه لا بد من التكلف في تمسك فيه
بالموجود

بالموجب المطلق حتى يظهر مدخلية تلك المقدمة فيه وقد مر ولا يخفى ان هذه المقدمة
على ما قررنا غير ما ذكروا في مجموع الممكنات من حيث انه ممكن غير كل واحد ولا بد له من
علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب
وانه ليس بناء شيء من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدمة ولئن كان
الظاهر كفايتها ايضا ما توهم من ابتناء جميع البراهين المورودة في هذه الطرق
التي لم يتمسك فيها بابطال التسلسل على هذه المقدمة ظاهر الفساد وكذا
ما ذكره بعض المحققين من ان البراهين المذكورة في هذه الطرق ليس جميعها
مما يبتني على كلتا المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على
ما ذكره المحشي وسيتضح هذا ان شاء الله تعالى واعلم انه على ما حملنا في لفظ
الطرفان وعبارة المحشي مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفى وبعض
المحشين حافظ على ظاهره وحمله على العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا
المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما في الحواشي سلم فلبث المقدمة في
بديهية كما لا يخفى وليس ايضا دخيلا في تتميم الجميع كما افاده الفاضل
المحشي دام ظله وقد اورد هذا المحشي كلاما على نفسه بعبده الوجوب فان
قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان

العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا
بالذات لان احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا
بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه
الطارئ العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني
لا العدم الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان
ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين
اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس
كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي
يتصور من وجهين احدهما انه لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان
يرفع الوجود البقائي بعد الوجود وهذا الثاني وان كان ممتنعا لكنه لا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا
ورفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان من بدو
الامر انتهى وانت خبير بان هذا الايراد على ما قرره لا دخل له بهذا
المقام نعم يرد ههنا ايراد اخر وهو ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى
لا يشمل جميع الموجودات ولو اسقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى اخر
السوال

السوال لا ينطبق على ما ذكرنا كما لا يخفى وليس يكون نظره في السوال الى كلا الشقين بل
لكن ما ذكره في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام بل هو عبث
مرام الا ان يكون لا يخفى ثم ما ذكره في الجواب اولا من ان المختار الآتي لا اجد له
وجها معقولا واي اختراع السيد المحقق العلامة وتبعه جماعة اقتداء به تلامذته
مثل هذا المحشي وسيفصل القول فيه ان شاء الله تعالى وما ذكره ثانيا لا يدفع
الايراد على ما قرره ايضا لان ان كان حاصل المحذور هو عدم احتياج الزمان
الى العلة المبقية لكونه واجبا بالذات فظاهر انه لا يندفع بما ذكره لان
جواز العدم عليه ابتداء لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا وجد ممتنع
عليه العدم لذاته فلا يحتاج الى العلة المبقية وجواز رفع الوجود البقائي
في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك اصلا كما لا يخفى وان كان حاصله
انه يمتنع ان يكون امتناع العدم الطاري على الزمان لذاته بل للعلة يكون مع العلة
وما ذكروا في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته بل على مجرد الاحتمال
الا انه فتامل فان قلت مجرد الاحتمال يكفي في ايراد الا ان ينحل
قلت ما ذكروا في بيان كون الذات محتاجا في البقاء الى المؤثر يدل على احتياجه
الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما في الحواشي فلا احتمال لهذا الاحتمال

فتامل **قوله** من لم يوجد جميع الممكنات الخ بعد ما حصلت خبرا بما سبق لا يخفى عليك
في تقرير هذا الدليل بحيث ينبني على المقدمة المذكورة ويتم بها وفي ما ذكره بعض
المحققين من ان المراد جميع الممكنات من حيث هو مجموع موجود فان هذا الدليل موقوف
كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا
عليحدة ليحتاج الى علة انتهى فتامل **قوله** جزء الممكنات الصرفة اي تقريره انه
اذا فرض سلسلة الممكنات متسلسلة الى غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة
المذكورة بانه لا بد لها من علة بالذات اي علة يكون علة جميع جزئياتها متناهية
من جانب الهيولى وظاهر انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها يصدق المدعى بل من
تقدمه على نفسه وعلله والاظهر انه لا يصح هذا التقرير مبنيا على المقدمة
الاخرى التي نقلنا ما سبق لكن يمكن بناؤه عليها لكن لا يتم بها بل
ثبت انه لا بد للمجموع من علة سواء كان جزؤه او خارجا عنه وثبت بالمقدمة
التي ذكرها المحشي انه لا بد ان يكون علته علة له على الاطلاق اي يكون مستقلا على
جميع اجزائه وح ثبت المطلوب فظهر في ما زعمه بعض المحققين من ابتناء
ذلك الدليل على تلك المقدمة فقط وان كلام المحشي مشوب بالخلط بين
المقدمتين على ان هذا البرهان على ما فهمه ليس بتام لانه ما ذاد
الترجيح

زيادة توجيه على ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق من العلة ان يرد وظاهر
ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء
منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة انتهى وح يرد عليه شبهة ما قيل
الاخير لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزائه المعلول الى امر خارج
عنه ولا يجري في العلة التامة ان يلزم هذا فتامل وقال الفاضل المحقق
العلامة في بعض رسائله ان العلة والمعلول لا بد ان يكون وجود الشيء
والعلة بانه يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق بالنسبة يمتنع
جميع اي عدم الشيء ولا يكون الا في علة قريبا او بعيدا استند اليه جميع العلل
من العلة بالذات كما اشير اليه سابقا فلو فرض ان يكون جزء الممكنات الصرفة
التي ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته في علة لها لكن سواء كان
واحدا او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو بالامتناع عدم نفسه
وعلله بديهة وايضا كل جزء فرض ان يكون علة لكن كانت علة او لا بد لكن
منه كما قال الشيخ في الاشارات انتهى ولا يخفى ان يصح كون العلة باقي بما
يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام اصلا ثم انه يرد على ظاهره
بعض من المناقشات لكن كانه يمكن حمله على ما ذكرنا في تقرير الدليل فليحمل عليه

حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو واه جدا لان لا نم الا الاولوية
بل ما فوق المعلول الاخير اولى لعدم احتياج المعلول الى شيء خارج عنه
بخلاف علته كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة ويمكن ان كانت
بعد الاطلاق اولى بمعلول معلولها من معلوله ولا يقول احد فتامل **قوله**
ولا ضمير ما قيل اي انه لا يمكن ان كانت بعد الاطلاق على ما سبق في تقرير
البراهين لا احتياج الى توضيح هذا البرهان **قوله** لا في الوجوب وهو ظاهر
ولا في الايجاد اذ المستقل بايجاد شيء فهو ما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم
ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة فتذكر
وتامل واعلم ان ثبات ما من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض
بكون ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة
عدم صلاحيتها للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء العدم المعلول بل
يجوز ان ينتفي الحال والمعلول معا فلا بد ان يكون علة خارجة على ما عرفت
فتدبر واحفظ واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين مبنية على نفي
الاولوية الذاتية والالى وجوب الممكن بسبب الاولوية الناشية له لذاته
من دون احتياج الى علة اصلا في ذكره بعض المحققين في تقرير الذي
الدليل

على الاخير من ان هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تلك المقدمتين وهي ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد والتصدي لنفي الاولوية اراد بناءه على نفي الاولوية
الخارجية هذا وانت خبير بانه على ما قرره بناء بعض الادلة الاخرى ايضا على
نفي الاولوية الخارجية ايضا على الظاهر لكن الحق انه لا يبنى شيء منها عليه
اذ كما يبقى نفي الوجوب يجري في الاولوية ايضا مثلا في تقرير الدليل الذي
ذكره نقول لا يمكن ان يكون كل من الممكنات منشأ لرجحان وجود الممكنات والا لم يوجد
جميع انحاء العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح الضعيف كما انه لا مرجح لوجود
السلسلة على عدمها بالكلية وظاهر انه لو جاز الوجود بالاولوية فلا بد له من
اولوية الوجود على جميع انحاء العدم وعلى هذا افقس في غيره فليس بناء شيء منها
على نفي الاولوية الخارجية بل بناء الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط
كما قلنا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي من ان جميع تلك البراهين
موقوفة على ان اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم نظاهره اللهم الا
ان يقال ان الاولوية لا تجب للعلة الموجودة بل يكون الامر العدمي وح
لا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المطلوب لكن الحق ان العقل انما
يحكم بان مفيض الوجود لا بد ان يكون موجودا سواء افاضه على جهة الاولوية

اي وجوداً اوياً او علي سبيل الوجوب فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود
لا افاضة وجوب الوجود كما يظهر بالرجوع الي الوجدان مع التامل الصادق
فتامل ولتحقيق نفي الاولوية بقسميها علي وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه
مذكور في تعليقات والدي علي حواشي التجريد فلا علينا لو لا تعرضنا لها بل عليك
الرجوع اليها والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات
واجباً لذاته لكن يكون احدها واجباً لذاته فلا ينهض شيء من البراهين
المذكورة علي ابطاله كما يظهر بالتامل ولا يبعد فرض كون كل من الشيئين او الاشياء
ممكناً بخصوصه ويكون احدهما او احدها واجباً لذاته الا ترى ان ارتفاع النقيضين
محال لذاته مع انه لا يكون نقيضه واجباً لذاته فيكون وجود احدهما واجباً لذاته
مع ان كلا منهما ممكن بذاته والظاهر انه لا ينفع في ذلك الا بيان ان
المطلوب في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب سواء كان امراً معيناً او مبهماً
وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لكن جوزتم كونه امراً
مبهماً ولا كلام لنا في هذا المقام بل انما يظهر بطلان ذلك فيما بعد حيث
نبطل كون واجب الوجود امراً كلياً ونثبت انه ذات معين لا تكثر فيه
بوجه من الوجوه او بان يدعي البداهة فانه اذا لم يكن خصوص شيء من الموجودات

واجباً لذاته

واجباً لذاته لا يكون احدها ايضاً كذلك ولو قيل لي ما ذكر لا تسليم ذلك في المشهور
من ارتفاع النقيضين كيف وظاهر ان احدهما امر اعتباري انما ينتزع من طرفيه فلا يتحقق
كونه واجباً لذاته حتى اذا لم يكن شيء منهما واجباً بل نحتاج الي التعلم والتحقيق
ودفعه بان كون ارتفاع النقيضين ممتنعاً لذاته بل الوجوب عند من له
الحاجة لوجدانه اما علة الوجود فيجب الوجود او علة العدم فيجب العدم
قوله فما منع ان يقال نحن هذا او في النفس بعد شيء والله يعلم دقائق الامور
وهو انه يجوز مجرد الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كون الشيء
بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا يكفي في البراهين المذكورة كلها كان
بنائها علي وجود موجود والغرض هاهنا انه بدون التمسك بذلك بل بمجرد
دعوى الامكان الوقوعي للممكن تجري البراهين او القول لا شك في وجود
ممكن امكاناً وقوعياً ولولا الواجب الوجود لم يكن ذلك اذ لو فرض وجوده
يلزم الدور او تسلسل موجود ما علي هذا التقدير متوقف علي ايجاده او بالعكس
او القول ليس للموجود المطلق مبدأ والممكن لو وقع لا بد له من مبدأ فيلزم وجود
الواجب وفي سائر البراهين ولا يذهب عليك ان هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى
الامكان الوقوعي للممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فمجرد عدم العقل لنفي

يكون وقوعه مستلزماً لمحال سيما مع ما يرى من لزوم الدور وغيره من المفاسد
واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك به لا بالوجود من قبيل ما اشتهر في
الظرافة ان رجلاً من المنطقيين استيقظ من الرجال وقال ان اعدد
لكم دواتي في جد الاحوال البراغيث امس علينا فقيل له ما نشر وه
منه بالالتماس والمسئلة نسالوه عن كيفية حال وطريق التسمي له فقال طريقه
ان يوخذ البرغوث ويدر هذا في عينه حتى يعمي فيقتل لوا اذا اخذ نا
البرغوث فلم نقتله ونترحم بهذه الترجمة فقال هذا ايضاً يكون فتفطن
والتوجيه الخفي انه لم يتفطن احد منهم بذلك قوله الا اطلاع علي البراهين
المتقدمة وقد ذكروا لاثبات الواجب براهين كثيرة جداً والقدر الذي
الاولي عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكرنا كفاية علي ان الظاهر ان اصل معرفة
وجود الباري فطرية للعقل بلا احتياج الي البراهين ولا تحصل الا بالقلب
والجنان بل لو كان بمجرد الدليل كما يظهر من حكي به الزنديق وما جرى بينه
وبين الامام جعفر بن محمد الصادق عم وغيرهما مما نقل في هذا الباب ثم بعد
ذلك يحصل شهادة الذوق والوجدان بوجوب كونه واجباً ومن لطف بالذات
لما تري من الحكمة تفرج من اقامة الدليل والبرهان والله الموفق وهو المستعان

قال المص

قال المص طاب ثراه وجود العالم بعد عدمه اي قال الفاضل المحشي في
حواشي القديمة ان بعدية البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم علي الوجود
ليس ذاتياً ولا طبعياً وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم هاهنا سوى
الزماني وفسر ذلك افاده والدي العلامة علا صدر ان تقدم عدم العالم علي وجوده
لو كان زمانياً لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الي النهاية ويلزم القدم
والزمان الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند
المحصلين من المتكلمين ومنهم المص كما يظهر من تصفح كلامهم وايضاً
ما ذكره من ان تقدم العدم علي الوجود ليس ذاتياً ولا طبعياً ثم عند الحكماء
كما هو جوابه في اثبات الحدوث الذاتي اشهر والظاهر كما يستفاد من كلام
الشيخ في تحقيق الامور العامة ان مراد المص من البعدية هاهنا هو البعدية
بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها قسماً سادساً وزعموا ان
تقدم اجزاء الزمان بعضها علي بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه
لا محصل له اذ لا بد له من معنى لا سوى الجسمية بل الظاهر انه تقدم بالزمان
فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان
معنى به السابق والمسبوق ولو عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الي زمان معنى به
ولو عرض للزمان وغيره لا بد ان يكون لذلك الغير زمان واما الزمان فلا يحتاج

للزمان آخر وح فحدم الزمان يجب ان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان الموهوم
وح فلا بد من القول بالزمان الموهوم وستطلع القول فيه عنقريب انشاء الله تعالى
واما ذكره في ذيل ايضا فيرد عليه ان مراده انه ظ انه ليس تقدم عدم الزمان
على وجوده تقدما ذاتيا لانه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اصلا
فاندفع المنع الذي ذكره على ان ما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي من تقدم عدم
الممكن على وجوده تقدما ذاتيا البتة ليس هنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال
سلمه الله ثم اقول تتميما ان نقول اذا كان زمان وجود العالم متناهيا في جانب
البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتي
الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي شبيه
بالتقدم الزماني الذي للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمانيات لا انه
في زمان متجدد او منصرم ما سمي الوهم للاجزاء ما يصلح ان يكون تجددها وتصرمها
واستمرارها في الخيال ذلك التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض
للحوادث ولهذا العرض له خواص التقدير والتكمم بخلاف تقدم العدم على
وجود العالم على مذهب المليين فانه ليس له منشأ كما ان الملاك فلا يحكم بقدره
وتجزيه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم
ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملأ بل الفوقية متجددة

فقد ا

لكن ان العقل هناك يتعلق بشيء سابق البعد المكاني لي ورائه عدم صرف ونفي
محض من غير امتداد وتكمم بعونه الوهم ان هذا العدم المحض في فوقية ما على
المكان والمكاني بنسبة كفوقية بعض المكان على البعض مع انه لا مكان هناك
كذلك هنا العقل يتعلق بشيء سابق الزمان والزمانيات في جانب البداية لي ورائهما
عدم صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود
العالم او الزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضها على البعض وهذا هو
المراد من قول المص وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو الحدوث الزماني
المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل
الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة شاهية كاف لاختراع
الوهم وحكم العقل بهذه القبلية وليس هذا اثبات الزمان الموهوم
كما ليس ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر انتهى وانت خبير بان
سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا الى ان يكون الزمان متناهيا
من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم
بالحقيقة لانه اذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى وبين العالم
ولا يمكن ان يقال اصلا انه كان الواجب ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة

ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون الا بمجرد الاصطلاح على اطلاق القديم
والحادث على ما كان زمانه متناهيا وغير متناه وهو لا يفيد ويتجلى انه
لا بد على طريقة المليين من القول بوجود الله تعالى بدون العالم بان يكون بينهما
انفصال وعلى ما ذكره هذا الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا
بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال بينهما ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه
غير متناه ايضا اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم في
صورة التناهي ايضا لا يقال انه ليس وجود الواجب تعالى زمانيا فلا يعتبر
لانفصال العالم بالواجب والانفكاك عنه لانا نقول فعلى هذا اذا كان
الزمان غير متناه ايضا لا انفصال للعالم عنه فلم لم يجوزه والحاصل انا لا نقول
انه يجب ان يكون زمان يصح ان يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد
ما ذكرت بل الغرض انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم
يصح فيه قولنا كان الواجب على المعنى الذي يصح الآن ولا يكون
العالم فيه ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل هذا على انه كما يقال في
الاجسام انه زماني لو لم يوجد مقارنا لوجود الزمان ثم لا يصح ان
يقال انه زماني لو ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في

الجسم ايضا

ويجب [?] نعم ان الواجب تعالى قبل الزمان اذ لا يعقل وجوده بمقارنة الوجود الزماني ح

الجسم ايضا وعلى هذا فلا اشكال اصلا وهذا ما نظرنا بالبال على سبيل الاحتمال فان كان
من الحق فهو الحق وان كان من الوسواس الشيطانية نعوذ بالله منه والله يعلم حقيقة
الحال واما النظير الذي ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملأ فوق المحدد فهو قول على سبيل
التوسع والمقصود انه لا شيء وراءه بدون ان يتوهم فوقيه اصلا فلا يصلح للتنظير
على انه على تقدير صحته لا يفيد بعد ما بينا انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم
بهذا الوجه فتامل والله الموفق واذ قد بلغ الكلام في هذا المقام فلا باس
ان يذكر طريقة السيد المحقق الداماد في حدوث العالم فان ما ذكره هذا الفاضل
انما اخذه منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث
الدهري لا الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما قاله في تحقيقه انه مسبوق الوجود بالعدم
الصريح المحض لا مسبوقيه بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية
ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني ان
الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع في الزمان
القبل فقبليته زمانية متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما اصلا
بل انما هو المحض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج ولما كان
وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدير

واللا لتقدير هو الدهر لا الزمان لانه وعاء الامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء نحت الوجود الثابت الحق المقدس عن عروض التغير مطلق والمتوقف عن سبق العدم على الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاشياء واجدر باسم الحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا تحقق العدم في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلامه فيكون البتة كما جاليا وعاء وظرف يكون فيه وتصف هو لا الى ما لتقدر والتكمم وغيره وكون سابق عليه بدون ذلك مما لا يقدر على العقل فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا وليس لم يفصل سابقه بحسب الجميع كما شرا اليه ايضا بعض كلماته حيث ذكر ليس في السبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل بل له اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود اي صلب من حاق الواقع يتلقى الحال التي عليه بل يجامعه وكذا العدم السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل يقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانفصال اصلا فلا يكون حد العدم

الصريح

الصريح السابق في الدهر ممتازا في التوهم عن حد الوجود اي حدوث من تلبعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري فلا الفهم من الحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا بل ليس القدم الا هذا او باعلى مما ان ده مما لا يتصل اليه فهم ولا يحيط به وهم ولكن قد نقلنا كلامه بمقدار سد احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين له لما تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالمقدم بالذات لو ليس العدم يكون يحقق مع المتقدم بالذات فالعدم يكون مما مع المقدم بالذات مما لا يتصور وبهذا الاعتبار اطلق عليه المقدم وفيه ان كون العدم مع المقدم بالذات مما لا يتصور الا اذا فرع وعاء فلا بد من القول بالزمان الموهوم وهو نفر منه وايضا ذلك العدم اما ان يكون مع الواجب ايضا او قبله لا سبيل للاول فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه والقول بان اطلاق المتقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد الداماد ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من تلك ذيب الوهم الظلماني وظلاعبه وتصاوير القريحة السوداوية وتخيلات اما او لا فلما عرفت انه لا يتوهم في الدهر حد وتصرم وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتمادي وسيلان اذ ذلك لوازم وجود الحركة والاتصال التغير وتدريجي

الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح السابق على الوجود واللاليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق احوال وتوهم تراخي واختلاف او فوات حدس لوهم التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان يتنزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية منتزع من الحركة التوسطية والزمان منتزع من الآن السيال فكيف لا جاز هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد المنقضي من الامر المتشخص الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز هنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا ومن هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امر موهوم ما منتزع ا منتزع فينقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجبا الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لا انا نختار انه ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فقد سرقال واما ثانيا فلانه لو تحقق العدم في ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها ان كان متكميا بالكمية لا كلام زيد لا محالة من بعضه والبعض متقوى قبله غير مجتمع فما ثبت بالذات على تلك الان كله فيكون هو الزمان او بالعرض

فيكون

فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم العدم فليت شعري بأي ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدر والتمادي وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف وعاءه به ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء ممتد متجدد ومتقضي كوجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده لا الحركة الا ان هذا الزمان متخصص بالليل والنهار ومتصف بما شانه ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان فالازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والمتكلمون به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتأمل قال واما ثالثا فلانه يكون البارئ الحق سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد الموهوم تعالى عن ذلك والعالم في حد اخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وتعالى وبين العالم ويصح تاخير العالم وتخلفه عنه سبحانه وتعالى في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمادي كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين اي حاشيتين وطرفين انتهى وفيه ان مرادهم بقولهم بين البارئ الحق واول العالم زمان موهوم ازلي انه كان قبل العالم

امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي لم يزل الان انه تعالى
موجود لا ان ذلك الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو تعالى واحد
الحدين والعالم في الحد الاخر حتى يلزم كون غير المشاهد مصورا بصورة حاضر بين وهذا ظاهر
جدا قال واما رابعا فلان حدوث ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف
في الوجود ولا خصوصية استعداد او وقت او غير ذلك ولم اختص العالم بهذا الحد ولم
يكن حدوثه في حد اخر قبله اشهر وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لا يلزم كان
اختلاف في اجزائه لانه ليس عدما محضا لا يجري ذلك فيه بل امر نفس امري وقع
الوجود فيه فتأمل قال واما خامسا فلان المتقدمين من الفلاسفة والعلماء يقول
بكون ما هو ان امتداد فرض وهو كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معينة
غير متغيرة على سبيل واحد ومحيط بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة
موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما تلي عليك غير مرة فاذن اختصاص
العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا بما تأخره وتخلفه عن الباري تعالى
جل شأنه اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه
على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه اجدر بذلك واشهر
وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود

وقد صح ذلك في مرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان الواجب
في وقت لم يكن العالم فيه حتى يلزم الواجب من حيز الكون في الوقت فلم يصح ذلك على انك
قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت في تصحيح التخلف بهذا المعنى ايضا
كما مر قال واما سادسا فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان من تضاهي
في الاحكام من ليس واحد منهما ثم وراء واحد فكما وراء الامتداد المكاني اعني فوق
الفلك الاقصى المحدد للجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا امتداد
ولا نهاية ولا لانهاية واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد يده ويبسطها
ولا تصادم وما ليس مقدارا بل العدم الصرف والبعد واتفق المكان والجهة
فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار ولا لا استمرار
ولا نهاية ولا لانهاية ولا زيادة ولا نقصان فاستمع القول واتبع الحق
ولا تكونن من الجاهلين اشتهر كلامه رفع مقامه وضعفه ظاهر لانه مجرد تمثيل
لا يناسب المقامات الحكمية فتدبر وقد ذكرنا ايضا وتضاعف كلامه انه لا يجوز
ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث
بذلك المعنى ولا الحدوث الزماني لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس
الزمان ومحله وحامل محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الالزمان والا

ما كان راس فكيف نظن بافلاطون وسقراط ومن في مرتبتهما من افاخم الفلاسفة
واعاظمهم انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان
ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان وحاصلة الذات
في الزمان وليس متفوه بذلك من في دائرة العقلاء والمخلصين ونحن نقول
ان الحكماء يجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم
وان كان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس واتباعه من خطأ الناظرين في
كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما هو حقه الف رابع في الجمع بين
الرأيين بل الظاهر كما يشهد به الفحص انه قد كان التكلم في الحدوث الذاتي
والمناظرة فيه ثابتا بينهم فلعله ذهب بعض الحكماء القدماء بذلك المعنى ايضا
وان لم يطلع ذلك فرقة من ارسطاطاليس واتباعه واما المتكلمون فلا
شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا استبعاد فيه اذ مرادهم
بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى الواجب تعالى
من الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان
واما محله اي الحركة وحامل محله اعني الافلاك فلا محذور في القول
بحدوثهما زمانا على رأيهم فانهم لا يقولون بالكلية والمحلية المذكورة

بل انما هو رأي الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون
والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن ان تطلق عليها الحدوث
الزماني بهذا الاعتبار على انك قد ظهر مما سبق آنفا انه يمكن ان يقال
ان كونها حادثة لو انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة
على وجه يصح الان ذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها زمانية اي
مقارنة للزمان وح فلا اشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان
في العقل ايضا على القول بوجوده كما لا يخفى هذا وقد ظهر مما قررنا ان
القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان معنى
حدوث العالم لا يتصحح بحسب ظاهر ما وصلنا اليه الا بالتمسك به بل نقول
ان ربط الحادث بالقديم ايضا لا يتصحح الا بالتشبث بذلك فح
ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يأتي الشرع ام لا فان لم يكن مما ينافيه فيها
ونعمت وان كان مما ينافيه على ما يتوهم بظاهر بعض الاثار فيجب ترك
الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة عسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده
انه ولي التوفيق **قوله** اقول ان معنى ان ليس الا اعلم ان القدرة في المشهور
يكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية

والارادة والايجاب المقابل بهذا المعنى هو ان يكون اصل الذات منشأ وسببا
بلا ارادة كالقوى الطبايع وهذا وان يكون اصل الذات كافيا في صدور
الفعل كالضوء للشمس مثلا وقد يتوقف على بعض الشرايط كالاحراق للنار
مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة في تفسيرها بهذا المعنى وان رجع
الى محل النزاع بين الفلاسفة والمليين وفسر القدرة بصحة الفعل والترك
فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت
انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره المحشي بان المراد به ان لا يكون شيء منتهيا
لازما للذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء كان امتناع الانفكاك كذلك
من اصل الذات او من الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب
المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجح ذلك المعنى الا الى
ولا ايجاب الا بهذا المعنى فقد رتبه بالمعنى الاول لكن لا يخفى ان المحشي
بعد ما فيه الكلام بما هو الصحيح على زعمه اشار الى الغرض انه لا يمكن حمل
الصحة على ما هو ظاهرها من الامكان بالنظر الى الذات الفاعل فانه لا نزاع
للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المتكلمين ليس الا في قدم العالم و
حدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور بامتناع الانفكاك

لذاته عن ايجاد العالم الذي هو المقابل للقدرة بالمعنى الذي ذكرناه ثم ان شرح
لا انشرح ان اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذي ذكرنا يرد على الشارح انه لا حاجة
الى التطويل المذكور اولا واستلزام الايجاب بذلك المعنى للقدم ضروري لا يحتاج
الى بيان ثم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت
ان الموجب بذلك المعنى قد يكون اصل الذات منشأ له للفعل وقد يتوقف
على بعض الشرايط وظ ان ابطال الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور
هذا محصل تقرير كلام المحشي في هذه الحاشية وقد ظهر بهذا التقرير ان الغرض
ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بدون كلمة الا لكن وقع في بعض النسخ
التي رأيناها بل في جميع النسخ صحيح موجه ولا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما
افاده بعض المحشين بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا ان يتكلف
ويقال المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتاويل المذكور ان معنى
الصحة المذكورة المشهورة ههنا الخ وبما هذا المقام ليس الا
الامكان بالنظر الى الذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة
فيه بل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه
فالمناسب ان يفسر الايجاب في هذا الكتاب بمعنى امتناع الانفكاك ذاته
عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة له الصحة بالمعنى الذي ذكرنا لا يخفى

المشهور هذا ولا يخفى بعده فتامل ثم لا يذهب عليك بعد هذا التوجيه الذي
ذكره المحشي وعدم وقوعه كما اشار اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق
الايجاب على هذا المعنى غير متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم
وحدوثه وقد نبه فيما سبق فلا يحتاج الآن الى البيان والقول بان لزوم
الفعل للفاعل موقوف على احد الامرين اذا نسب الى الفاعل بان الفاعل يمتنع له كان
ايجابا بالمعنى المذكور واذا نسب الى الفعل كان قديما للفعل ان يكون فاعله
قديما فقدم العالم لازم يتبين للايجاب الواجب لا يخفى على ما افاده الفاضل
المرحوم ما لا يجدي كثيرا اذ سلمنا المغايرة ولكن لا شك ان بعد تحقيق القديم
والحدوث لا حاجة الى تحقيق هذه المسئلة في مثل هذا الكتاب المراعى
فيه غاية الايجاز وهذا بخلاف الاختيار بالمعنى المشهور فان لزومه
للحدوث ليس ظاهرا لا يحتاج الى البيان ولا يستوعب الذكر واما ثالثا
فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر ضروري يبتنى عليه كثير من
الاصول الدينية ولم يذكره المصنف في غير هذا الموضع فلو لم يحمل هذا الكلام
عليه لزم اهماله وكون بحث عليه لا يخفى ان الاثبات يستدعي بعد قيام الشبهة
في الطرف المخالف لا يكفي واما الاختيار بالمعنى ذكره فلا فائدة بعد
بتم فيه لوجب بيانه ومنع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة كما خواما

رابعا فلان ما سيذكره المصنف من ادلة المتكلمين وسريانها انما هو على نفي الاختيار بالمعنى
المشهور لا بالمعنى الذي ذكره المحشي كما ستعلم فلا بد من حمل كلامه ههنا على اثبات
الاختيار بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره لكن لا يخفى ان المناسب اذن ان يحمل الايجاب
في كلام المصنف على معنى المشهور وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظاهر من
عادة المصنف في هذا الكتاب فانه يشير في اكثر المواضع الى رد قول المتكلمين وعلى التقدير
الاتفاق في المعنى المذكور لا يخفى ان ذلك محل لا وقع له سيما بعد قيام الشبهة في الطرف
المخالف وهو ظاهر فينطبق عليه الدليل على ما قرره الشارح الا انه انما يتمشى في جانب
المصنف ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا الوجه
لانهم لا يقولون بالحدوث الزماني على ما هو المشهور وايضا انهم يجوزون ان
على سبيل التوقف فهم موافقون مع المصنف في الدعوى دون الدليل هذا والشارح
قد اصاب على هذا في تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور لكنه اخطأ في ان الايجاب
بالمعنى المقابل لها الى الفلاسفة الحكماء الا ان يطلع على قول بعض منهم بالايجاب
بذلك المعنى كما ادعى بعض الاعلام على ما نقل في بعض الحواشي والله يعلم واعلم ان
الثمرة عندنا في اثبات الحدوث الزماني هو الشرع حيث وقع عليه اجماع الملة
وورد به الآثار واما الدليل العقلي عليه فلا يكاد يتم وح فاثبات الاختيار
بالمعنى الذي اردنا به يتكفل لافضائه الى الدور لان اثبات الشرع وصدقه يتوقف

على اختياره تعالى بذلك المعنى فاثباته دونه خرط القتاد وبهذا في كلام الشارح في مبحث العلم مالا مزيد عليه واما المعنى الذي ذكره المحشي فيكفي في اثباته بطلان الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف عليه ثبوت الشيء كما لا يخفى هذا وقد احتمل بعضهم حمل الصحة هنا على الامكان الوقوعي ولا يخفى رده واما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد فنفي الاختيار بهذا المعنى ثم القول بالاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعري وتابعوه والمصنف ليس منهم واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك عنه تعالى ولا وجه له الا ان يكون غرضا انه حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعي لهما لا بمعنى كون كل منهما بدلا عن الاخر حتى يرد ما اوردنا الا بل امكان كون احدهما في وقت والاخر في وقت اخر والامكان الوقوعي يستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك في الوقتين وهو ينافي القدم والايجاب مطلقا بل لا يستلزم له هذا وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تفسير كلام المحشي لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا الوجه لا الامكان الوقوعي في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه ولكنه يرد عليه ان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا فليتامل حتى لا يخفى ما ذكره

غير ما ذكره فتامل قوله واراد بهما امكان الصدور اه نقل الفاضل المعاصر [margin: ميرزا ابراهيم ملا صدرا] عن والده العلامة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانه في الجهة الامكانية على الواجب تعالى عندهم قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختار الان افعال الغير المختار ايضا ممكنة الصدور واللاصدور اذ الامكان للممكن ضروري انتهى وهذا غريب فان الامكان هنا انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وح فيكفي اختيار كل من الشقين اما الاول فلانه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه تطرق ثبوت الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلا واما الثاني فلانه اذا كان وصفا للمفعول كان بمعنى كونه لا يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه وظاهر ان افعال غير المختار ليس كذا اذ الفاعل يقتضي الوجود فيها والامكان الضروري للممكن انما هو الامكان الذاتي وليس الكلام فيه فتامل فان قلت ايجاد العالم صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد تحقق له تعالى صفة ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات قلت نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان بالقياس الى الغير فيستلزم السلب ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وانه محال وان اريد الامكان الذاتي

الذي هو صفة للمعلول فافعال غير المختار ايضا كذلك وايراد الشق الثاني مع ظهور انه ليس بمقصود على سبيل الاستظهار قلت النظر ان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه ليس للواجب الوجود جهة وفضيلة بالقوة ويكون منتظرا بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة له تعالى بذاته بالفعل بلا ان يكون امر بالقوة اصلا وعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت اصلا ولو سلم ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة فنقول ليس المراد ان كل صفة له يجب ان يكون مقتضى ذاته بذاته بل يجب ان يكون اما مقتضى ذاته بذاته او مع اعتبار صفة اخرى وح فلا ايراد اذ نحن نقول انه ان ايجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار الارادة وانما نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المورد في ايراد والده اقول الشبه ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي بمحض تحليل العقل واعتبار المعتبر واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث انه سبب لبعض الصفات ومنشأ الاثار معلول ومتاخر عن ذاته من حيث فرسا بها تامة الحيثية النفي ولا ينافي بان لا يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانه من حيث هو علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته هذا انتهى

انتهى وهو قريب جدا مما ذكرنا فرد بأنه ولو سلم كما لا يخفى ثم قال ويمكن ان يقال الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي للمفعول الذين هما حالتان بالقياس الى وجوده في نفسه بل هو صفة لصدور المفعول عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة ما هو في الفاعل منشأ لهذا الامكان كما مرت الاشارة اليه كما ان الارادة منشأ الترجيح والوجوب والفعل على الموجب سواء كانت تامة او ناقصة ليست افاعيل ممكنة الصدور واللاصدور عنها بل معلولة لانها ممكنة الوجود في انفسها بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا ثم ذكر في تلخيص المقام كلاما طويلا رأينا الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بما نحن فيه ولا يذهب عليك انه الفرار عن كونه صفة للمفعول الى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي اصلا اذ لزوم كون كل فاعل مختارا باق بحاله لان صدور الفعل عن غير المختار ايضا ممكن اذ الامكان للممكن ضروري وايضا انه ولو جعل صفة للمفعول لكنه لا شك انه يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل ايضا فيبقى الاشكال بحاله ولا يدفعه هذا الجواب اصلا فتدبر قوله والتلازم بين معنييها ظاهر فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء فعل

وليس لمن شأنه لم يفعل كان لا مي الا في ذاته مع قطع النظر عن المشية واللا مشية يصح
منه الفعل والترك وليس وجب الفعل بسبب المشية والترك بسبب عدمها
واذا كان يصح منه الفعل والترك من حيث ذاته كان البتة بحيث لمن شأنه
فعل وليس لمن شأنه لم يفعل فان المراد به انه ليس شأنه فعل اذا فرض عدم مانع
خارجي وكذا ليس لمن شأنه لم يفعل اذا لم يكن بسبب من خارج فقط اذا كان
من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب من خارج
كان البتة بحيث ليس شأنه فعل وليس لمن شأنه لم يفعل فتامل واعلم انه بما
حققه المحشي ظهر فساد ما توهمه جمع من الفضلاء بناء على ما رأوه من كلام
اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى الاخير من ان الفلاسفة
القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة الا بالمعنى
الاخير وليس القدرة بالمعنى الاول بما ذهب اليه المتكلمون وقد نزل
على هذا الكلام الشارح ههنا ووجه فساده ظ لان المراد بصحة الفعل
والترك اما صحتهما في نفس الامر او بالنظر الى ذات الفاعل والاول
لا نقول به المعتزلة ايضا فانه ينفي قولهم بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
والثاني مما نقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت هذا مع انه لبعض
الفلاسفة مع كونه قائلا بقدم العالم قد عرفت القدرة بالمعنى
الاول

الاول كما نقله المحقق الدواني وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليه فافهم
قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة قال الفاضل المحشي من المتفقين
منهم مع الحكماء في القول بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب الاصلح
كالمصنف وواصل بن عطاء والنظام والكعبي وغيرهم لا القائلين
بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار والقائلين
بعدم وجوب شيء عقلا كالفراء فيحمل ان يكون لفظة من بمعنى عند و
الظرفية حالية خصوصا انه لا نقول به الا الاتفاق في عدم زيادة الارادة
على الذات فرضا لتصحيح قوله والنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم
العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة
لا نزاع له ايضا ههنا الا في القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء في
ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار
الارادة وواجب مع اعتبار الارادة وان كانت الارادة حادثة
نعم قوله الشيء من عين الذات انما هو على مذهب من قال بالعينية
ولعل مراد هذا الفاضل ايضا ليس هذا وانما في وجوب الاصلح فمما لا حاجة
الى فرضه بل لا ربط له بالمقام اصلا وكأنه خلط بين الوجوب العقلي

والوجوب الذي هو المراد ههنا خارج عن ذلك فان الوجوب العقلي هو
كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحا مذموما عند العقل ووجوب الاصلح انما
هو بهذا المعنى ونزاع الفراء ايضا انما هو في وجوب شيء عليه تعالى بهذا
المعنى والوجوب المراد ههنا هو ضرورة الوجود فان المراد انه مع اعتبار
الارادة يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم مثلا بناء على ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد لا انه عدم ايجاده قبيح عند العقل فلا منشأ للغلط بينهما فتامل
ولا تغلط ثم لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام تصحيح المتن لا الاعتراض
بعد تقرير الكلام بانه ح يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه
لا الى كونه قادرا مختارا واى ان النزاع في الثاني لا الاول كما ذكره بعض
الافاضل فتدبر قوله فالمناسب في هذا الكتاب اذا عرفت
انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث فالمناسب
ان يغير الايجاب المذكور في المتن بامتناع ذاته تعالى عن ايجاد العالم
في الازل حتى يصح ابطال المذهب الفلاسفة اذ لو حمل على
المعنى المشهور لم يكن رادا على احد بل يكون بيانا لامر مجمع عليه هذا
وهذا ايضا اشارة الى وجه آخر لحمل الصحة في كلام الشارح على ما فسره
[illegible]

غير ما اشار اليه اولا من انه لو لم يحمل عليه لم يستقم جعل الفلاسفة مخالفين للمليين
كما لا يخفى ويمكن ان يجعل هذا ايضا تتمة للكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام اشارة
الى مجرد انه لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلا للمليين لكن
التوجيه الاول اولى والصق بما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام وقد يجعل
هذا اشارة الى تخطئة الشارح بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك
والقدرة بمقابله الذي هو صريح في المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف
المراد الذي ليس بمحل النزاع ولا يخلو عن بعد قوله بامتناع انفكاك ذاته تعالى
عن ايجاد العالم في الحواشي اشار الشارح به الى ان هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان
يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك عن ايجاد العالم عن الذات اذ لا اشعار ولا تعرض
فيه فان العبارتين بمنزلة خواجه علا و علا خواجه لا من قبيل عرض الثانية
على الحوض كما لا يخفى وقال بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارة الى ان
الايجاب والاختيار اعتبار لهذا المعنى في طرف الفعل اي كون الفاعل بحيث
يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب كون الذات ذاتا كذا الا في
طرف الفعل فانه القدم اشهر ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك
العالم عن ذاته بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات

عن العالم ايضا فلا وقع كثير العده الكثرة فلبت سل وقال الفاضل المحشي ان ذلك للاشارة
الى ان الاتفاق كان بين عندهم هو ما كان من جانب الفاعل على سبيل الجزم والعلم
والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم ايضا انتهى وفيه
تكلف فتامل قوله وح لا حاجة في اثبات نفسه الى الحواشي القديمة ان
في المطول اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا
ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط
ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدا تشبثوا
بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى
توجه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط سواء كانت متعاقبة او مجتمعة وكلاهما
محال بالتطبيق الى ان قال ثم في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد في التطبيق
لعدم الاحتياج الى التقوم الى التسلسل الطريق الاخر في توضيح عبارة المصنف كانه
يدعي ان الوجه الذي ذكره القائل حافظ في غرض عنه لظهوره ويوضح لما فيه
خفي مع الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في الوجهين من
التكلف البارد اما الاول فلان تطويل الدليل بمقدمات لا احتياج اليها
اصلا للاشارة الى ايراد على دليل اخر لمدعى اخر بعيد جدا ومع ذلك فان

المخى له

اسنى له التسلسل على سبيل التعاقب امر مشهور عند المتكلمين شايع ذايع لا يحتاج
الاشارة اليه فكيف وبهذا الوجه لا سيما مما لا وقع فيه كثيرا الان الحكماء لا يقولون
باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم وكون المحشي لنفيهم
فالحكمين باستحالته لا يضرهم كما لا يخفى نعم يمكن ان يحمل كلام الشارح على الاشارة
الى ايراد اخر على الدليل المذكور وهو انه كما يلزم التسلسل اللازم في الحوادث اليومية
على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يلزم التسلسل اللازم لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل
التعاقب فلا استحالة فيه انه ح يلزم قدم فحل ما البتة ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز
هذا ايضا ويجوز لبعضهم ذلك مما لا يعبأ به واما الثاني فلان ترك دليل ظاهر
لظهوره واضافة مقدمات لا جدوى فيها اصلا الى تحصيل طريق اخر فيه
خفي ما قبيل جعل القول فقط قوله هذا الاستدلال انما يناسب اي اعلم انه
اذا حمل الايجاب على المعنى المشهور فلا ريب في انه اذا لم يكن العالم قديما لتوقف
على شرط حادث ويتم الدليل ولو اجرى الدليل على تقدير الاختيار ايضا
بان الذات مع الارادة لو كانت كافية لزم القدم والا لتوقف على شرط
حادث فالجواب في صورة الاختيار بقول المصنف على ما نسب اليه ان العلم بالاصلح
الذي هو عين الذات كاف لترجيح ان الحدوث ولا يحتاج الى شرط اخر
فلا يلزم التسلسل واما في صورة الايجاب فلم يمكن علم واختيار فاما ان يكون الذات

كافية فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التسلسل فالدليل تام ولا يرد عليه
النقض على مذهب المصنف هذا ولكن لقائل ان ينسب الى المصنف مما اجد له وجه صحة لان
الذات مع العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور الفعل فيلزم القدم البتة او
لا فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح يرجح وقتا خاصا يتعلق
الا اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك
فيتوقف على حضور ذلك الوقت وح ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل البتة
فهذه شبهة قوية على قدم العالم لا تنحل الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام
التسلسل على التعاقب اما مطلقا او فيه لعدم وجوده وهو لا يخلو عن اشكال والله يعلم
حقيقة الحال ثم لم ينسب ذلك الى المصنف ممن لم اقف على ماخذه وكلامه في هذا الكتاب
ينافي ذلك فانه قال في الجواهر واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
ولم يذكر حديث جواز التخلف اصلا والله يعلم ثم ان الاشعري ايضا يمكنه
التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب المذكور فانه اذا اورد عليه النقض
بصورة الاختيار يتمسك بجواز الترجيح بلا مرجح للمختار وهو ظ واما اذا
حمل الايجاب على ما ذكره المحشي من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظ لا سترة فيه
كما اشار اليه المحشي سابقا وليس محل النقض اصلا لكن الكلام في صحة المقدمات
التي استعملها الشارح في الدليل وفي دفع ما مع قطع النظر عن استناد الكل الى عدم

اربتاطها

ارتباطها ولو الدليل بدون تلك المقدمات لا خدشة عليه فنقول ان كلام
المحشي انما هو بناء على هذا الحمل والحق كما افاده انه على هذا الا يتمشى هذا الدليل
الا من جانب الاشعري اما عدم التمشي من جانب المصنف فلورود النقض
بصورة الاختيار ولو اجاب بان في صورة الاختيار يكفي العلم بالاصلح
لترجيح وقت خاص يرد عليه ان في صورة الايجاب بهذا المعنى ايضا يكفي
ذلك اذ الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون عالما بالاصلح ويكون علمه منشا للفعل
وهو ظ واما من لم يجوز تخلف المعلول عن العلة اصلا كما هو الظ فظاهر عدم
تمشي الدليل من قبله لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا
مدفع له كما عرفت واما تمشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه
اذا كان العلة موجبا اي علة على سبيل الوجوب واللزوم فيمتنع تخلف
المعلول عنها فيتم الدليل من قبله لانه لو كانت العلة الموجبة بجميع شرائطها
حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف على شرط ويلزم التسلسل
واما اذا لم يكن ايجاب اصلا فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول لانه ترجيح
احد مقدوريه على الاخر في اي وقت شاء بلا مرجح وح فلا يرد النقض
عليه هذا خلاصة ما افاده المحشي ولا خدشة عليه هذا وقد اعترض عليه بعض
الافاضل بان المعارضة ترد على الاشعري ايضا ثم اورد على نفسه ان للاشعري

الجواب بالزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكفي كلامه في الاستدلال على سبيل
الجدل والالزام واجاب بان للمصنف ايضا الزام عدم توقفه اي الحادث
على شرط حادث ويكفي كلامه في الدليل على سبيل الجدل وقد ظهر بما قررنا فساده
لان الدليل برهاني على مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه النقض لان في صورة
الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا كما عرفت واما ما
ذكره في جواب الايراد فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره المصنف جدليا لان
الخصم قائل بتوقفه اي الحادث على الشرط الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا فيجب ان يقرر جعله جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فليتامل وبعض
المحققين اعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجراءه من قبل الاشعري لا برهانيا
ايضا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا لابتنائه على اصل انه التام والشرط
المتوقف عليه الذي يجوزه الحكماء وقد ظهر ايضا فساده بما قررنا اذ قد عرفت صحة جعله
برهانيا من قبل الاشعري وما استدل به على امكان جعله جدليا يرد عليه انه
لا يلزم من استعمال مقدمة في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مما يسلمه
الخصم بل يجوز ان يكون بعض مقدماته مما يعتقده المستدل كونه برهانيا وان لم يسلمه
الخصم فتامل وقال الفاضل المعاصر وما في الحواشي الفخرية من ان اجراء الدليل
المذكور من قبلهم غير تام اذ انهم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستناده

ماخوذة في الدليل مدفوع بان المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب
التام وهو باطل بالاتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا
لا انهم يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول
عن العلة التامة فهو وان كان جايزا عقلا عندهم لكنه غير واقع ومستحيل عادة
نعم تخلف العلة التامة عن المعلول يجوز الحكماء كذاته في الازل عن ايجاد الفعل
مطلق جايز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته تعالى مع علمه وارادته علة
تامة في الازل لوجود العالم عندهم بل موجب تام عند المصنف ومن يحذو حذوهم
والعالم غير موجود فيه وبناء تجويز ذلك عند كل طايفة امر وعند المصنف هو
العلم بالاصلح اشهر وخلاصة ما افاده في رفع الاعتراض صحيح راجع الى ما
ذكرناه من انهم لا يجوزون التخلف في الموجب والكلام في الاستدلال انما هو
فيه ولكن ما نقله من ان تخلف المعلول عن العلة التامة جايز عقلا عندهم محل
الخدشة على ما اخذه بلفظ كلام المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف
عقلا قال في المواقف الارادة القديمة توجب المراد وفي شرحه اي اذا
تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا انتهى والفضل اورد في
بحث الاختيار من جانب المتكلمين بالايجاب السؤال بان قدرته متعلقة في

الازل بهذا الطرف وبه يجب وجوده وكيف الفرق بين الموجب والمختار و
اجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي
اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف على وجوب شرط تعلق القدرة والقدرة
والارادة به لا وجوب ذاته كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق
قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما
ويمتنع في الاخر عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان
الفعل بعد تعلق القدرة والارادة به يصير واجبا ومرادهم بامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا اي امتناع تخلفه عن الفاعل بعد تعلق ارادته
به واجتماع ساير الشرائط ولكن تعلق ارادته به ليس بواجب بل الفاعل
المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريده بناء على جواز
الترجيح بلا مرجح والمراد بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال
مما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح لم يصدر
ذلك وان كان بعد تعلق الارادة يجب الصدور البتة فان قلت
على هذا كيف يتمشى ما قدمت من تمشي الدليل على مذهب الاشعري قلت
وجهه ظاهر فان الاشعري يقول انه اذا كان الفاعل موجبا لا بد
ان يكون ارادته واجبة الصدور منه وح فجميع الشرائط ان كانت

حاصلة في الازل لزم القدم والا لتوقف على شرط حادث واما اذا لم يكن
موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل ولكن لم يتعلق به
الارادة في الازل فلم يوجد الفعل وتعلقت به فيما لا يزال فوجد
الفعل فتامل وقد ورد في الحواشي الفخرية ايرادان اخران ايضا
على المختار ولما كانا مندفعين بما قررنا لم نتعرض لنقلهما حتى في زيادة
الاطناب وملالة الاصحاب هذا ولو الفاضل المعاصر بعد ما ذكر انه
لا يمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا من قبل المصنف الزاما عليهم حتى
يكون جدليا قلت الظ انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يثبتون
في استناد الحادث بالقديم بموجود قديم مستمر متجدد متصل واحد
ذي اعتبارين كالحركة يكفي باحدهما شرطا لحدوث الحادث وبالاخر
مستندا بالقديم السرمدي كما بينوه في محله انتهى والقول بكون
هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا ريب لمن تصفح كتبهم
في انهم يقولون بها وما يخيل من انهم قالوا باستناد الحوادث
الى الحركة وهي موجود واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن المقدمة
مسلمة عندهم ففيه انه نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية تتوقف

قال فان قلت يجوز ان يكون ... م

كل جزء منها على سابقه وح لاباس باسناد الحوادث اليها اذ قد
توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل التسلسل على التعاقب وقد
اوضحنا ذلك في دفع وجوه الايراد عنه فيما علقنا على الابحاث
النفائس فليكن في ذلك لاله على تجويزهم اسناد الحوادث بالقديم
بلا توقف على شرط حادث كيف ولو جوزوا ذلك في باب لهم ان يرتكبوا
تلك الحركة ولو تورطوا في تورطوا فافهم فالوجه في تعليل عدم امكان
جعله جدليا بما ذكرناه فتذكر ويمكن ان يقال ايضا انه ليس غرض المحشي
الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص ولا نفي صحة
جعله جدليا ولا وقع فيه فافهم واعلم انه بناء على ما نسب المحشي الى
المص يمكن حل الايجاب ههنا على ما القول الحكماء من انه اذا استجمع
شرايط التاثير امتنع تخلف المعلول عنه وح ينطبق الدليل عليه
لا نقض لانه على هذا لو كان جميع الشرايط حاصلة في الازل
فمع وجود العلة التامة فيلزم القدم والا فقد توقف على شرط
ويلزم التسلسل فرض المص هو اثبات ما اختاره من انه يجوز تخلف
الفعل عن الفاعل المختار بسبب العلم بالاصلح على ما نسب اليه المحشي

فتامل

قوله اذ على التقدير
وظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل قوله على التقدير
هذا الاجراء غرضه ههنا الاشارة الى انه لو اجرى هذا الدليل من قبل
غير الاشعري وسلم المقدمة المذكورة فيرد المعارضة ايضا ولا وقع
لها ثم اشار بقوله واى حاصل الى ان هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا
لازم لفرض الايجاب فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة في التقدير
لم يمش الدليل كما عرفت فتدبر قوله بل له ان يقول ان العالم قديم
قد اجرى الدليل اولا على اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهرا او
ههنا على اثبات القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة على ما زعم
المحشي فيكم بل يحتمل الترقي بل الاضراب ايضا فافهم قوله لئلا يلزم
التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال اولا وتخلف العلة التامة
عن المعلول كما يقال في المشهور فالترديد انما هو لمجرد تغير العبارة ويحتمل
ان يكون الاول اشارة الى تقدير الايجاب والثاني الى الاختيار كما
افاده بعض الفضلاء فتامل قوله واى حاصل للقول الى اخره
القديم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل اى حاصل لما ادعاه اولا من انه

هذا الدليل انما يناسب لمذهب الاشعري اشهر والظاهر ان وجه
المنافاة ما ذكره الفاضل المحاسبي ان قول المحشي في القول بان النوع
لو كان حادثا لتوقف على شرط غير مسلم عند اكثر المتكلمين اى الاشعرية
والمعتزلة فكيف يصح استعماله في مطلوبهم بناء على ما حكم به سابقا من مناسبة
هذا الاستدلال لمذهب الاشعري هذا ودفع ظاهرا بما قررنا في عدم
قول الاشعري على اطلاقه لا ينافي قولهم بها على تقدير الايجاب فرض
المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل به المص واكثر المتكلمين على اطلاقها
ولا ايضا لازم لفرض خصوص الايجاب الذي قصد ههنا ابطاله
فلا يمكن استعمالها في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له نعم لو
كان لازما للايجاب المطلق فيمكن الاشعري الذي لا يقول بالايجاب
اصلا ابطال مطلق الايجاب به وظاهر انه لا منافاة ح فتامل
وقال الفاضل المحاسبي اقول في دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة
في هذا المقام مطلوبين كما يقول المحقق احدهما نفي الايجاب
اى حاصل المستلزم للقدم المخصوص بالكلية وثانيهما نفي مطلق الايجاب
المشترك

المشترك بين الحكماء والمص بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا
مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا
ولا لازمة لفرض الايجاب الاول لكنها لازمة لفرض الايجاب الثاني
على زعمهم بل لنفي الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالها في اثبات
المطلوب الثاني دون الاول فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك
المقدمة لفرض الايجاب المطلق ولا يجوز الايجاب الخاص قلنا عدم
لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجح الى القدم من جهة ان فرض الحدوث
المذكور فيها مناف لفرض ذلك الايجاب بين لا سترة فيه اذ
محصل الكلام ان على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على
شرط حادث وبطلانه ظاهر بخلاف الايجاب المطلق فانه لا منافاة
بين فرضه وفرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه
دون الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر
بان قيل على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاص
بل نقول انه ليس لخصوص ذلك الايجاب دخل في لزومها فلا يمكن
الاستعمال في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات القدم الا

من الاياب الذي يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم يمكن ٢٠
ان يق كما ان هذا الاياب الذي يقول به الحكماء معنى اخر غير الاياب
الذي يقول به الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب واللزوم و
ليس في داله فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك المعنى لزومها له ايضا
وفيه ان الاياب المذكور وان كان معنى اخر لكنه لا شك انه مستلزم
لذلك المعنى اذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان
صدوره عنه بالوجوب واللزوم واذا كان مستلزما له فيكون مستلزما
للازمه ايضا فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا ولا فيد بر واما ما ذكره
هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف على
انه على ما ذكره يمنع المقدمة المذكورة لازمة لخصوص الاياب
الذي يقول به المص لا لما يقول به الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري
نفي مطلق الاياب به والتقدير قد صرح هو بنفي لزومها للمطلق
فتامل اللهم الا ان يق ان المعنى المطلق نظره الى ما ذكرنا من تغاير
المعنيين ويكون حاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى
المطلق لا للمعنى الاخر وان كان مستلزما له اذ قد فرض فيه امر

مح ل

[illegible]

مع الجواز الانفكاك اللازم عن الملزوم على التقدير المستحيل لكن لا يخفى ما
في انطباق كلامه على هذا من التكلف فتامل **قوله** ولا الا زما الفرض
الاياب المذكور حتى يصح اجراء الدليل من قبل المص الزاما للحكماء كذا
افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما الفرض الاياب
كان الدليل برهانيا ايضا لا الزاميا والا لزم ان يكون جميع البراهين
الخلفية الزامية فالحق انه لم يتعرض لاحتمال الالزام ههنا ولكنه قد ظهر
حاله برهانيا مما ذكره في اول اي ثبت من انه لو اجري الدليل بناء على
تسليم تلك المقدمة فيتوجه المنع ايضا كما عرفت فتدبر **قوله** بل
بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح القادر احد طرفي المقدور الا انه يمكن
للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم نعم ترتيب
هنا الا انه يمكن او لا اثبات اصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق
هذا وقال الفاضل المحشي اشارة الى نفي الاياب مطلق لا يكفي في
الامكان الاستدلال بما ذكر بل يجب معه ذلك القول بجواز ترجيح
القادر احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة

اذ لو نفى للاياب مطلق قولان كما ذكره الامام الرازي في الاربعين
وسيجيء نقلا عن المص الاول ان صدور الفعل عن القادر موقوف على
داع يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب
حتى يتعين الفرق بين الموجب والقادر الثاني انه لا يتوقف على
انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد
مقدوريه على الاخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصح
للقائلين بالثاني دون الاول اشهر وعدم تمشي الدليل من القائلين
بالاول غير ظاهر لان لهم ايضا ان يقولوا لو كان صدور الفعل عن القادر
يحتاج الى داع موجب لزم قدم العالم او التسلسل واما اذا لم يكن
الداعي موجبا بل موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك اذ يمكن
ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما
لا يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول
بان مع تلك الاولوية ان امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور
الفعل بل لا بد من سبب اخر ضرورة كلام اخر مشهور في ابطال

الاولوية

الاولوية ولا دخل له بما نحن فيه فتامل **قوله** بدون الوجوب واللزوم قال
بعض الفضلاء اي بدون اللزوم والوجوب في الاختيار والارادة كما هو
زعم المص والمعتزلة فانه لا بد من مرجح في الفعل لوجب تعلق الارادة مثلا كونه
اصلح للعباد فان الاصلح واجب على الله تعالى بزعم المص وبعض المعتزلة
فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح لوجب تعلق
الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة
ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين
القائلين بالاولوية المغيرة فالوجوب واللزوم الذين ينفيهما الاشاعرة
وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل
بعد الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم بان ما قيل في وجوب الفعل
آت بعينه في تعلق الارادة ايضا انتهى كلامه رفع مقامه وترا اي من
ظاهره انه خلط بين الوجوب والمراد ههنا والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح
واجب عليه تعالى وقد عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه

بان قوله فان الاصح واجب لتعليل لصلاحية الاصلحية وايجابه لتعلق الارادة
لانه مستند كلامهم لان الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم **قوله** فالحق
في الاستدلال ما مر سابقا في الحاشية السابقة بقوله من ان تاثيره تعم في
العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة واما ما ذكره الشارح فهو
نفي مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب المصنف بل انما يناسب براي الاخرى
كما عرفت مفصلا فتذكر **قوله** ولا خفاء في ان المصنف اختار المذهب
الاول هذا على ما نسب اليه المحشي واما كلامه في هذا الكتاب على ما نقلنا فيدل
على انه اختار المذهب الثاني كما لا يخفى **قوله** اي قدم الفعل المطلق
انما حمل القدم على قدم الفعل المطلق اي طبيعة الفعل او الفرد المنتشر
لا على قدم فرد شخصي او جميع الاشخاص لان الدليل على ما قرره لا يدل
على ذلك لان عدم انفكاك الواجب عن العالم اي فعل ما على ما هو مذهب
الحكماء لا يستلزم الا قدم فعل ما كما لا يخفى نعم على تقرير الشارح يمكن اثبات
القدم بالوجهين الاخرين ايضا كما سيذكره وفيه ما فيه فافهم وبما
قلنا يندفع ما في الحواشي الفخرية من انه لا وجه لهذا التخصيص بل الظ

لزوم

لزوم قدم جميع الاشخاص من العالم على مذهب الاشاعرة وما سوى حركات العباد
باتفاق اهل الاسلام وهذا اشنع واقبح لان كلام المحشي ههنا بناء على تقريره
لا على تقرير الشارح وسيشير اليه جوابا لتقرير الشارح لاثبات القدم بذلك
الوجه ايضا فلا ايراد عليه هذا وقد اورد عليه الفاضل المحشي من انه لزوم
قدم جميع الاشخاص ممنوع لامكان استناد بعضها الى شرط هو قطعه في ضمنه
موجود مستمر غير قار كالحركة على زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل الا على
جواز التسلسل على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه فيما سبق وبناء الدليل على بطلانه
فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يمكن احتمال ان يكون الصادر الاول منه تعالى قديما
حتى راوح لا يلزم الا قدمه لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل **قوله**
ذلك التوقف محال الى ضميره وقد ذكروا في حل هذه الحاشية وجوها الاول ما ذكره
الفاضل المحشي وهو ان ذلك التوقف مبتدأ خبره قوله مستلزم وقوله ممنوع
خبر كون وقوله محال ايضا متعلق بقوله مستلزم على ما يخطر بالبال وقوله ممكن
عطف على قوله محال ونظم المرام ان لزوم توقف الفعل المطلق على تقدير
حدوثه والايجاب الفاعل على شرط حادث مع كونه ممنوعا كما مر مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه وذلك الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب

بجواز امتناع الانفكاك فيؤول الكلام الى ان تلك احدها ان ذلك التوقف ممنوع
ثانيها انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لا التسلسل ثالثها ان
تقدم الشيء على نفسه انما كان محالا لكن جاز ان يكون لازما للفرض اي الحدوث على تقدير
ذلك الايجاب اذ هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال جاز ان يستلزم محالا
آخر فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف وايضا ما ذكره من عدم لزوم التسلسل
وجهه غير ظاهر اذ يجوز التزام التسلسل ايضا الا انه لو كان في صورة التسلسل ايضا
يلزم تقدم الشيء على نفسه ففيه محذور ان فللمعترض ان يمنع لزوم التسلسل ويقول
ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط آخر حتى يلزم التسلسل فلا
يلزم الا تقدم الشيء على نفسه نعم لو لم يلزم في صورة التسلسل تقدم الشيء على نفسه
لما كان لهذا الايراد مجال فتامل فيه واما البحث الثالث ففيه انه خارج
عن اداب المناظرة لانه اذا سلم محالية الحدوث على هذا التقدير فيثبت مطلوب
المستدل اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو قد سلم
فلا ايراد عليه لانه بقي الكلام على تقرير الشارح والا فالمحشي قائل بصحة اجزاء
الدليل على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا لم نتمسك بمحالية
الحدوث على هذا التقدير وفرضنا جوازه واتممنا الاستدلال فليس كلامهم

عليه الا

عليه الا انا ارتكبنا التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير محال
فلا يتم الاستدلال لانا لم نكن فلا يضرنا بل هو مدعانا نعم لو اجرينا الدليل على التقدير
محالية هذا الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا الايراد لكنا لسنا كذلك
بل اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد علينا
نعم ارتكبنا التطويل فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المحشي مرة والده و
هو ان قوله محال سند للمنع اي يمكن ان لا يتوقف الفعل المطلق على فرض
الحدوث والايجاب الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير
محال والمحال يمكن ان يستلزم محالا آخر هو عدم التوقف على شرط وقوله
مستلزم الذي هو خبر المبتدأ دليل آخر على ابطال التوقف فعلى هذا يكون
المشار اليه لقوله كما مر اصل المنع لا عدم وجوبه الى طرف انتهى ما نقله و
بعض المحققين ذكر في حل الحاشية هذا الوجه ولكن نقل انه في بعض
النسخ وقع ومحال اليه بالواو فيكون المنع مستدلا بسندين
وعلى نسخة لم يوجد الواو حمل قوله كما مر على الاشارة الى قوله فيما مر
اي قوله اي قدم الفعل المطلق لو قدرت الاشارة الى ان المراد حدوث
الفعل المطلق والمنع مستند بسند واحد وهو قوله محالية وفي بعض

الحواشي جعل قوله كما مر على هذا التوجيه اشارة الى ما ذكره قبيل هذه اي شبهة من ان لزوم
القدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه على هذا التقدير محالا فقوله
المحال بيان لما مر الاشارة اليه فافهم ثم ان قوله يستلزم على هذا التوجيه يحتمل
وجهين كما ذكره بعض الفضلاء احدهما ان يكون اعتراضا على الدليل بان
التوقف الذي اخذ فيه باطل لانه يستلزم لقدم الشيء على نفسه فيكون
في الكلام اعتراضان احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام
المحال للمحال والثاني ابطاله بكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما
ان يكون تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو الثاني والى ان كان لزومه
لمقدمة ممنوعا بناء على السند المذكور فيكون الاستدلال من هذه الجهة
عليلا لكنه باطل من جهة لزوم الدور كما هو باطل من جهة لزوم التسلسل فهو بحيث
على الدليل جهة ونقويه له من جهة اخرى فتامل ولا يخفى ان التكلف
في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات اقل مما في التوجيه الاول ولكنه يرد عليه ما
ذكره اولا من منع التوقف بناء على جواز استلزام المحال للمحال انه خارج
عن الاداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق انفا وكذا قوله يستلزم على الوجه
الاول خارج عن الاداب لان غرض المستدل ايضا ابطال التوقف
فبطلانه

فبطلانه من جهة استلزامه لتقدم الشيء على نفسه اقوى دليل على مطلوبه واما على
الوجه الثاني فلا ايراد عليه ولكن سياق الكلام لا يلائمه فتامل ومن التنبيه
ما نقله الفاضل المحشي ايضا بقوله وقد يجعل المحال خبر المبتدأ وقوله وامكان
استلزام الى الكلام جملة اخرى مشتملة على المبتدأ وخبر مشتمل على ما في الحواشي
الفخرية فصير تحصيل الكلام ان ذلك التوقف منع ممنوع لتجويز لزومه بطل
ايضا لانه ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بمعنى
امتناع الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قيل المحال
يمكن ان يستلزم محالا آخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف
نقول امكانه فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو باطل انتهى و
هذا التوجيه غريب لا حاجة لكن الى التعرض لما فيه ثم قال الفاضل المحشي
ثم الانظار الموردة في الحواشي الفخرية مدفوعة بادنى تامل فيما تلي عليك
انتهى والانظار الثلاث التي اشار اليها هي ما اورده الفخري بعد ما حقق في توجيه
الحاشية مثل هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان
المقصود انه لو كان فرد ما من الحادث حادثا للتوقف على فرد حادث وهذا
مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف

على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم منه استلزام المحال للمحال ههنا
كون كل فرد من الحوادث مسبوقا على آخر لا التقدم الشيء على نفسه كما لا يخفى في الكلام
خروج عن قانون المناظرة انتهى ويرد على الايراد الاول ان بناء كلام المحشي
ههنا على ان يكون المراد اثبات قدم الفعل المطلق ويشير الى ذلك الاحتمال
ان يكون اثبات قدم جميع الافراد فلا يرد ما ذكره لان بناءه على الاحتمال
الثاني كما لا يخفى واما الايراد الثاني فلم يظهر توجيهه في بادي النظر والمو
اعرض عن تفصيله بالتامل فيه واما الايراد الثالث فهو حق للتوجيه على جميع
الاحتمالات كما اشرنا اليه وليت شعري ما وجه قوله الذي يظهر من التامل فيما
تلي عليك من كلام الفاضل المحشي فتامل هذا ما قيل في حل هذه الحاشية
والاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات الذي ليس فيه زيادة
التكلف والايراد بكونه خارجا عن قانون المناظرة على ما اوردنا لا يخدش
فيه ولا يوجب التوقف في حل الحاشية والتحكم بعدم وصول فهمنا اليه
اذ قد اخطأ المحشي في ذلك قطعا كما سيظهر من الحاشية الاتية وايضا ما
هو منشأ هذا الايراد مذكور صريحا في كلامه في هذه الحاشية فلا يمكن حمله
على وجه لا يرد وهذا كما لا يخفى **قوله** يستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان

استلزام التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه انه اذا لم يكن الفعل المطلق
قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على شرط حادث خارج عنها فيكون
ذلك الشرط ايضا متوقفا على نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال التي توقف عليه
نظيرها مر في اثبات الواجب فتامل وقال بعض الفضلاء بيانه ان الحادث المذكور
هو اول الحوادث فالشرط اي الحادث الاول اما ان يكون عينه او متاخرا عنه وهذا على
تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا انتهى وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث بل
توجد في مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع وكل منها حادث
موقوف على شرط حادث آخر وهكذا ولا نسلم لزوم ان يكون اول الحوادث حتى
يكون متاخرا عن نفسه او عما تأخر عنه فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع
لا توقف الشيء على نفسه فالوجه ما ذكرنا فتامل   الى جهة لا هذا التقييد بعد
تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى اي ما يمتنع انفكاك
الفعل منه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا فالتقييد بالتام لغو نعم
الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور الفعل منه قد يكون تاما وهو ما
اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا وهذا المعنى ليس بمراد ههنا على زعم
المحشي فافهم   فان قيل هذا القيد للتوضيح اي لتكون قرينة موضحة

للمعنى المراد من الموجب ههنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لا انه الاحتراز عن التفضل قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد ههنا والموجب بالمعنى الذي قال به المصنف اي ما اوجد الفعل في وقته الذي تعلق الارادات به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون مخصصة بالمعنى المقصود هذا بل الظ المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود كما لا يخفى واعترض الفخري بان المتبادر من الموجب التام ما يكفي ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو كان المتبادر هذا فلم يصدق على المعنى المقصود ايض فانه لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات كافية كما سبق فتامل وايض التخلف عن الموجب التام هذا اعتراض آخر على الدليل لا دليل آخر على عدم التوضيح في القيد كما يشعر به عبارة الفخري وقد اشار ناس بقوله لا يشمئنه هذا الاعتراض فان كون هذا الحدوث على التقدير الايجاب بالمعنى المذكور لا لا يضر المستدل بل هو عين مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على التقدير امكانه تنزلا او استطرادا فتامل وايض ذلك التخلف اه هذا حق فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور

حادثا

حادثا شخصه ونوعه على ما ذكره المحشي يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط والزام الشارح وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا ولو كان بالنوع بل ذلك محال لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة ولو كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايض قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا انتهى فيرد على الاول بانه كما ثبت سابقا حدوث جميع الاجسام والاعراض شخصا كذلك ثبت حدوثها نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها الاشخاص والانواع الكلية لما لم يثبت حدوثها نوعا الا ان وجودها عند المص محال لحدوث العالم مطلقا كما يشير اليه الشارح في لا يتوجه سوى الايراد الذي سيذكره الشارح وهو متوجه سواء ادعى ههنا الحدوث النوعي او الشخصي ولا يتوجه على تقدير دعوى الحدوث النوعي بحث آخر على ما زعمه هذا المحقق فتامل وعلى الثاني ان على التقدير توقف الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما يشير اليه المحشي ايض وهو خلاف المفروض او لزوم التوقف على فرض الحدوث شخصا ونوعا على ما ذكره

المحشي ففي هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا توقف على توسيط التوقف وعلى الثاني اي الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي اي الايجاب في الازل وهو ظ لتم جميع ما ذكره المحشي دليل على انه ليس مراد الشارح بالايجاب ما زعمه بل هو المشهور على ما قلنا قوله على هذا التقدير يلزم قدم الفعل الى آخره هذا تقويه الاستدلال بانه على هذا الشق كما يلزم الشارح يلزم خلاف المفروض ايض او على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع ووجهه ظ وفي حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية سخافتها هذا وقال الفاضل الموجه لا يخفى على المتامل انه على التقدير التعاقب يلزم التخلف ايض الا ان يكون هناك موجود متجدد متصرم كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية له او مستندا اليه فيلزم القدم بالشخص ايض انتهى وفيه تامل اذ يجوز ان يكون الامر المتجدد الذي فرضه متعددا كان يكون متحركات غير متناهية متعاقبة وح لا يلزم القدم بالشخص اصلا فتامل لا يخفى عليك انه على هذا التقدير اه هذا ايض تقوية الاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير التخلف ايض لان تلك الشروط ان كان متحققة في الازل فيلزم تخلف العالم عنها وان كان حادثة في لا يزال فيلزم تخلف

تلك

تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست الا الذات الواجب وهو متحقق في الازل بدونها وهو التخلف فاندفع ما في الحواشي الفخرية من قوله هذا اذا كان الاجتماع في الازل فتامل ولا يخفى عليك ان قال الفاضل الموجه هذا من تتمة سابقه كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ لا بسط آخر وهو قول الشارح اذ لو كان حادثا وكانه سهو للناسخ والمراد انه اذا عرفت ان اللازم على التقدير التوقف على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذا كانت متعاقبة واما التخلف لو كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزوم على التقدير الحدوث بديهي لا خفاء فيه فاي فائدة في ذكر التوقف على الشروط والفرض استلزام مستدرك الا اعتبار التوقف على الشرط من جهة اخرى انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على فرض الشروط الى آخره ممنوع بل اللازم من الحدوث على ذلك التقدير اما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف وكل منهما محال وليس للحكم بكون الثاني لازما في الحقيقة وجه بل انما هو مجرد وهم فتامل واما ثانيا فلان الشارح لم يجعل المحذور على التقدير التوقف على الشرط هو التخلف بل الشارح فلزوم التخلف بدون ذكر التوقف على الشرط لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة وهو ظ نعم

الاستدراك من جهة ان ذكر التوقف انما هو لدفع التخلف والتخلف يكفي الزام
على القول بالحدوث مطلق سواء توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك
بل مستوى لانه اذ لو كان حادثا يلزم التخلف وهذا هو ما ذكره المحشي وان شئت البحث
فتامل والصواب هو النسخ التي ذكر فيها المناط وجميع النسخ التي رايناها كذلك
وهكذا نقله بعض الافاضل وبعض المحشي وغيرهما ايضا وح فهو اعادة
للبحث الذي ذكره سابقا بقوله وايضا ذلك التخلف لازم الخ وكانه انما اعاده
ههنا ليرتبط به قوله فان قيل الخ وانما اخر السؤال لانه متوجه على جميع
الابحاث السابقة فسبب تاخيره عنها على ما ذكره المحشي فافهم
فان قيل مراد الشارح قال الفاضل المحشي هذا اعتراض على نفسه فيما اورده على
الشارح لتقريره ان ما ذكرتم من الاستدراك والمنع وغيره انما يتوجه اذا حمل
القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون مراده استلزام القدم
بالشخص او بجميع الاشخاص الذي هو اشنع فلا استدراك اذ لزوم الايجاب
بالمعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث المقيد بل له وايضا
فرض هذا الحدوث على تقدير ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض المتنافيين فلا
يمكن منع لزوم التوقف او ابطاله مستندا الى انه في ذلك الحدوث ولا يمنع
التسلسل التخلف مستندا بلزومه بل رفعه لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من
توقف

توقف ذلك الحدوث على شرط لقدم الشيء على نفسه والاقدم ما فرض حدوثه
والاكتفاء المفردة منحصرة في التخلف والدليل على ان مراده ذلك قوله اذ لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث اذ الظاهر منه مغايرة الشرط للمشروط ونقول
الجواب ان الاستدراك باق من جهة اخرى وهي ان المذكور سابقا هو استلزامه
قدم العالم مطلق سواء كان بجميع الاشخاص او بشخص واحد او بالنوع
وانت تحمل الكلام على الابق فاي حاجة الى ارتكاب استلزام
القدم بالشخص او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث
مستندا بالمعنى الاصطلاحي باق بحاله على التالي في استلزام القدم بجميع الاجزاء
المنع الذي قد اشرت اليه اشهر وانت خبير بان قوله ولا اقدم ما فرض
حدوثه الخ بناء على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية
السابقة والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا او يبدله وح لا يتمشى البعض
ما ذكره في تقويه الدليل لزوم القدم على فرض الحدوث هذا واما التوجيه
الاخر فيمنعه كما لا يخفى نعم قوله والدليل الخ يتم لقول المحشي ولهذا قال الخ
وهو كما ترى والظاهر ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا اي اثبات القدم
بالشخص او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك به فلا استدراك

فيه فهو اشارة الى دفع الاستدراك المذكور قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات
الاخر ايضا اعتمادا على الظهور فقد يرد على ما ذكر في الجواب اولا ان
القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا الفاضل في تقرير
السؤال في زيادة مقدمة للالزام ليس استدراكا وهو ظاهر وما اشار
اليه في العلاوة قد عرفت حاله نعم فيه ما اشرنا اليه فتذكر الشارح قال
اشارة الى جواب اعتراض الخ هذا هو الظاهر في حل كلام المص الموافق لما افاده
في نقد المحصل وقد ذكر توجيهات اخر لا يستحق الذكر فان اردت الاطلاع قال
عليها فارجع الى الحواشي الشارح بل والمثل لم يثبت عند المص وجود
المجردات اي العقل واما النفس فالظاهر ان المص قائل بوجودها لكن اثبات
حدوثها على ما قرره الشارح هناك يتوقف على اثبات الاختيار فلم يثبت
فيما سبق حدوث الموجودات الواقعة ايضا فافهم اقول العمدة في
اثبات حدوث العالم الخ فان قلت هذا لا يدفع الايراد على المص اذ هو
لم يتمسك في حدوث العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ويكون
بناء كلامه عليه لا على ما سبق منه على ان ما ذكره في بحث حدوث النفس
من قوله وهو ظاهر على قولي لا يبعد ان يجعل اشارة الى هذا اي حدوث النفس
ظ على قول

ظ على قول المص للمليين القائلين بحدوث العالم مطلق فافهم واعترض
بان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث دور اذ حجية الاجماع
والحديث موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق
الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تعالى والا لجاز ان
لا يقدر على خلق اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم
بصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي بل
بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا الى ذلك سابقا فلا تغفل على انه
يمكن ان يدعى ان بمجرد هذه المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلا
احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن بعض الحكماء وح يمكن اثبات الاختيار
بالمعنى المشهور بل اثبات الواجب ايضا بهذا الطريق فلا دور فتامل
وقال بعض المحشين والحق ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة
والاختيار لا على العلم بوجودهما لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة
على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في
اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي واذا ثبت صدقه

يثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات
النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار
يكون موقوفا على اثبات النبوة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور
انتهى ولا يخفى ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح
تنزيهه تعالى عنه انما هو بعد العلم بقدرته واما قبل ذلك فيشكل دعوى
ذلك جدا وايضا لو امكن دعوى ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا حاجة
الى التمسك بالشرع في حدوث العالم فافهم هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه
لا كما في بعض الحواشي   والحديث المشهور هو قوله عم كان الله
ولم يكن معه شيء الذي لا دليل عقلي يعارضه فان دلائل القوم كلها
مدخولة وقد سبق في بحث الجواهر والفاضل المحشي قد تصدى لها وللجواب
عنها وما لم يكن موضوعها والتعرض له يستدعي زيادة الاطناب ومع
ذلك قد علم البعض بما كلامه في تضاعيفه كلى تمثال البعض وقد اعترض على
ذلك   اي لا دليل عقلي عليه كانه ليس تفسير القول المص غير معقول
بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة اي باطلة عند العقل ويمكن

بالجلي

لا يجوز قوله غير ملتفت اليه بغير السهو فافهم   لا يوجد جوهرا انما خص الجوهر
بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجد الاعراض المفارقة ايضا على زعمه
لكونه اقوى واظهر وسيشير بعد ذلك الى التعميم هذا وقال الفاضل المحشي
اختص الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم   وهذا مما
لا يوافق كلام الحكماء فانهم متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى
ولا الوجوب معلول له على الاطلاق هكذا في شرح الاشارات وامثال
هذه العبارات كثيرة في كلامهم   سكان للعدم شركة في افادة الوجود
اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته وان كان عدما صرفا وليسا محضا
فلا يمكن ان يوجد شيئا بذلك الاعتبار لكنه موجود بعد تاثير العلة
فيه فيوجد ذلك الممكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه شركة العدم في افادة الوجود
اصلا كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد بان العقل يحلل الموجود
لا ما بالقوة ولا ما بالفعل ويحكم بانه باعتبار كونه بالقوة لا دخل له في
الايجاد فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجوده بالفعل انما هو من
الواجب فيكون هو موجدا وفيه ما لا يخفى فانه اذا كان ذلك الممكن موجدا
لشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعلا علة بعيدة لذلك
الشيء لا ان لا يكون الموجد الا هو ظ وقال بعض المحشين العقل يحلل الممكن

الموجود لا ما بالقوة ولا ما بالفعل ثم يقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل فيطرحه خلف قاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة
فيحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب بالذات
تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه هذا وفي الحواشي الغير يه ان اراد بالمعنى في قوله
معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان
العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم
من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزع عنه العقل بمجرد ملاحظة
ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات
الممكن اليه وسلب الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في
افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل
انتهى واجاب عنه السيد الداماد ومن تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة
على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان
يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصف ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في
الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من
الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة
وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته

لا يكون الا

لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه ان هذا يرجع الى اختيار الشق
الثاني الذي ذكره ولا يدفع ما اجاب به عنه اذ مراده ان الممكن اذا وجد فهو موجود
بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز ان يكون بذلك الاعتبار موجد الشيء وانما هو بالقوة
بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا
ولا ينفع في ذلك ما افاده هذا ولا يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض
الذي ذكرنا لكن فيه تطويل وترديد لا طائل تحته فتامل واعترض ايضا على
المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون مؤثرا في الوجود
لا انه لا يمكن ان يكون شرطا وواسطة في الايجاد فلم لا يجوز ان يكون لبعض
المجردات قدرة واختيار على الايجاد الاجسام لقدرتها واختيارها على
حركاتها على مذهب الاشعرية ويكون ايجاد العالم الجسماني صادرا عن المبدأ
الاول القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها فيكون واسطة بهذا المعنى
لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب الفاضل المحشي بانه يمكن نقل الكلام
على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها وقدم
الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون

على ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح لحال الجميع وارادته القديم شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو الاصلح بحاله كما يليق وعلة لتخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء اخر وارادته وبين ان يكون علم الفاعل المختار بنفسه مرجحا لتعلق الارادة في الازل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل عن العلم والارادة في الازل عن ايجاد الفعل عنه بل قد يجب بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل عند وجود الشرائط فليتدبر فانه شهر وانت خبير بان التفرقة تحكم توضيحه انه لا شك ان اذا التعلق علمنا باصلحية شيء في وقت وقدرنا على فعله واستجمع سائر الشرائط فالتخلف انما هو اذا لم نفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت واما قبله فلا على قياس بانقطاع المصحح فظاهر انه سواء في هذا ان يكون الموجب لذلك الشيء في الواقع هو العبد او الله تعالى فاذا كان الموجب لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكره المحشي فلا محذور في تاخيره ايجاد شيء الى الوقت الذي تعلق ارادته بفعله فيه فيتوجه الكلام ولا يثبت المرام

فتامل

والاعراض المفارقة قال الفاضل المعاصر هذا مناظر لما قال الشيخ الرئيس في اول سادسة الهيات الشفاء من انا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما تعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فتكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة انتهى كلامه اقول والغرض من ذلك التقييد استثناء الحركة كما ينادي به كلامهما وذلك لان مبدأ الحركة ليس مفيد الوجود امر بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون بريئا عما هو بالقوة فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى على ما استقر عليه رأي المحصلين كمال لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وفعل اول وبه يتوصل الى الكمال وفعل ثان هو الوصول الى الغاية به لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة في حالة ما بين صرافة القوة و

محوضة الفعل ولذلك لا يمكن علمها القريب الا بشيء فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما ان موضوعها ايضا يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له البتة بالفعل الا في الذهن هذا حاصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة وبه يظهر ضعف قول المحقق وهذا لا ينافي كون حركات الافلاك صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره لو تم لدل على ان حركات العباد في افعالهم ايضا هو الله ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض الاعلام فاستقم كما امرت واغتنم بما رزقت انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل كلام الشيخ هاهنا مما لا وجه له لان مراده ليس استثناء الحركة بل ان المراد بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدأ الوجود مطلقا ونقل الشيخ في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاتها بالنحو الذي ذكره انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع والافلاك فاعل للحركة من حيث هو فاعل لما اخذ في الفاعل عنده كما ذكر يظهر بالتامل في كلامه بالنقل ولم ينقله فتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة ليست امرا بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون فاعلها بريئا عما هو بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية امر محقق في كل آن فرض في اثناء الحركة

بالفعل ثم يتوصل به الى كمال آخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة واذا كان امرا بالفعل فلا يجوز ان يكون فاعله امرا بالقوة على زعمه واما ثالثا فلانه اذا جاز ان يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة امرا مثله فيجوز ان يكون الممكن ايضا فاعلا للممكن آخر من الجواهر والاعراض المفارقة ايضا اذ في كل منها جهة قوة ووجهة فعلية فتامل واما رابعا فلان ما ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة في الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا وجه لانكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن او في شيء من الذهن والخارج لا يمكن ان توجد دفعة فلو جاز الوجود على سبيل التدريج لجاز في الخارج ايضا والا فلا يعقل في الذهن ايضا ثم ما ذكره في الحركة التوسطية من كونها امرا بين صرافة القوة ومحضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية لكان له وجه فافهم فظهر بما اوردنا ان الاعتراض الذي نقله عن القيل متوجه ولا يندفع بما ذكره وهاهنا كلام آخر يرد على المحشي وهو انه اذا جاز ان يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يتيسر في حدوث الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد القديم اختيار القدرته وارادته وعلم الحركة

فى وقت معين وذلك جائز ويكون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب
العالم على سبيل الايجاب نعوذ بالله منه فلا يثبت اختيار الواجب
بما ذكر هذا وقد حمل بعض الافاضل كلام المحشى ههنا على الدعوى
الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال قول المحشى فانه لن نراه
الموجد المباشر لها اما لان المفروض هو الجواهر والاعراض
المادية وهى مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المفروضة لانها
مجردة واما لان المحرك يجب ان يكون مباينا للعالم بوجه وجعل قوله وهذا
لا ينافى كون حركات العباد الى آخره اشارة الى رد كلام من يقول
اذا كان التاثير فى الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون وتقريره
انه لا يلزم من عدم تاثير العباد فى افعالهم بمعنى الافاضة وافاضة
النفى من العدم الى الفعل لان هذا شان من لا شريك له للوجود
والقوة فيه عدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع القدرة
والاختيار من اجزاء العلة التامة بمعنى انه لو لم يكن وسائط
لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر
كاف فى كونهم غير مجبورين وهذا الامر جعل الرد الى الاشعرى فانه
يقول بانه لا ربط عقلا بين ممكنين اصلا بل عادة الله جارية

بان يحقق افعالا الحال مثلا عقيب ارادتهم وكيت اراداتهم
موقوفة عليها حتى قالوا ان النضج فانه يحصل من المبدا الفياض من غير
ربط عقلى بين المقدمات والنضج بل بطريق جرى عادة الله تعالى لفضله
النضج عقيب تلك المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة
ان يحول الى شى ويتقبل بالارادة ويضع شخص آخر يده
تحت هذا فانه لا اثر لوضع يده فى تقلبه وهذا الخلاف ما ذكر فان
ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة له
وليس بمجرد جرى العادة فلا يتوجه على هذا المحقق سند التى يتوجه
على الاشعرى ولا يتحد به الخصم دعوى الضرورة التى ادعاها الخصم
فى استناد افعالنا الينا اذ لولا الاستناد والفعل غير اعطاء
الوجود فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا لا
يحتاج فان ما ذكره فى جواب لزوم كون العباد مجبورين مما
يتحقق بمحجدا الا انه اذا كان افاضة الوجود من جانب الله تعالى
والالة التى من العبد موجدة ايضا هو الله تعالى وبعد تحقق الالة
تعيض الوجود البتة فى تقصير العبد وكيف يجوز عقلا عليها
لا دخل له فيه ايضا اصلا هذا ولا يخفى انه لو لم يقل ايضا بان

الافاضة من المبدا كان الاشكال واردا وتشكلا فى على ما فصلنا
وتعليق ما على ان المحشى لكى يبعد القول بذلك بهذا القول فتأمل
ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشى انف لا يندفع بهذا التوجيه اذ
لا شك ان الممكن ان يختار بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة سواء
كان موجد العالم او لا ولا يلزم التخلف فيجوز ان يكون تلك الحركة شرطا
لايجاد الواجب العالم على ما ذكرنا فتدبر قال الشارح تقرير الدليل
الاول الى لا يخفى ان هذا الدليل انما يثبت نفى الاختيار بالمعنى
المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفى الاختيار بالمعنى
الذى ذكره المحشى لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاشياء
واجبا ولا بدونه ممتنعا وهو لا ينافى حدوث العالم الذى رجع
اليه معنى الاختيار الذى ذكره اذ لو فرض وقت الحدوث استجماع
الشرائط ووجب الحدوث وقبله لم يجتمع وامتنع والقول بانه
لما وجب صدور الاثر بالنظر الى الارادة فيكون حال استجماع
الشرائط حال تحقق الارادة والارادة لازمة للذات
عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنده بالنظر الى الذات فيبطل
الاختيار الذى ذكره على ما فى بعض الحواشى تكلف جدا اذ ليس فى

الاستدلال المذكور منه عين ولا اثر وايضا ما ذكر فى الجواب لا يناسب
هذا كما لا يخفى بل الجواب ح ما افاده المحشى فى رفعه فان قيل فتامل و
قال الفاضل المحصل ان المثبت بالدليل المذكور هو القدرة الملزومة
للحدوث المختصة بالمتكلم وهى اخص من المعنى المتفق عليه بينه و
بين الحكيم فاثباتها ملزوم اثباته ونفيها لازم لنفيه والشبهة الثلثة
باجوبتها غير مختصة به بل ولا بقدرة البارى تعالى كما لا يخفى انتهى وفيه
ان المعنى الذى ذكره المحشى للقدرة ليس اخص مطلقا من المعنى المشهور
بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفى القدرة بالمعنى المشهور نفى
ذلك المعنى ايضا حتى يتكلف ويقول لا يخفى ان ايراد تلك الشبهة
ههنا بذلك الاعتبار الا بان يقال ان المدعى ههنا وان كان
اثبات القدرة بالمعنى الذى ذكره المحشى الا ان الدليل المذكور
على ما قرره الشارح يثبت القدرة بالمعنى المشهور ايضا فالمثبت
بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فيراد الشبهة المذكورة
بذلك الاعتبار ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فافهم وما ذكر
من عدم اختصاص تلك الشبهة بقدرة البارى تعالى كلام حق
فلا تغفل قوله المناسب الى وذلك لان لفظ الانفصام شيوع

بزيادة الارادة مع انها عين الذات عند المص فالمناسب تبديله بالاعتبار
وفي الحواشي الفخرية حمل الانفهام على الانفهام في الملاحظة والاعتبار
وفيه تكلف وكان قول المحشي المناسب لا يابى عن جواز التبديل والفاضل
الموصر ذكر ان المحشي لما زعم ان الشارح ان الارادة زائدة على الذات عند
المص كما سيقول فلذا لم يأول فتامل قوله قلت لما كان الخ قال بعض
المحشين ويمكن ان يقال ايضا ان الوجوب الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فيكون
الواجب وجميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في ايجاده لان الممتنع لا يصير
متعلق الايجاد وفيه تامل لان الوجوب الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته
فذاته لابد ان يقتضي العدم فان اقتضى العدم مطلق فيجب ان يكون معدوما
دائما والا يلزم الانقلاب وان اقتضى العدم في وقت بان كان حال
الامر لا مدخلية للوقت فلابد من القول بقدم الزمان وح فلا حاجة
الى التمسك بما ذكرنا والقول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم
كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك بكون الوجوب الازلي للممكن ممتنعا لذاته
فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت خاص حتى يلزم
ما ذكرت قلت فلابد ان يثبت له دائما العدم قبل الوجود وانه محال
وبالجملة الممكن ان اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية شيء اصلا يجب ان يكون
معدوما

معدوما دائما بالعدم الذي هو مقتضاه وان كان عدما مطلقا فعدما مطلق
وان كان عدما في وقت خاص فعدما في وقت خاص اي يجب ان يكون
معدوما دائما في ذلك الوقت وانه مح وكذا ان كان المقتضي العدم
قبل الوجود او مقيدا آخر مثلا وان اقتضى العدم بمدخلية شيء آخر من
وقت او غيره فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم يقتض العدم فح استند الايجاد
الى علة اياه فينقل الكلام الى ذلك الامر الآخر ويبقى الاشكال بحاله
فان تمسك بقدم زمان الموهوم فهو على التقدير صحته تكلف ودفع الاشكال
ولا حاجة الى ما ذكر فتامل قوله كما مر الاشارة اليه متعلق بجميع ما ذكر في
ذيل قلت وموقع الاشارة ما مر منه في الحاشية المنسوبة بقوله واحتج
على انه قادر حيث قال بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم
في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود
الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فلا حاجة
الى جعل الاشارة الى مجرد قوله وان تحقق الايجاب بمعنى آخر كما في
بعض الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل الموصر فافهم قال الشارح
بل التحقيق فان القادر الخ توضيحه ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل
مثلا وجب صدوره عنه اذ لو امكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادرا عليه

فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لابد في الاختيار منه وقال
الفاضل الموصر بل التحقيق اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف
عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل دون ملاحظتها وقوله فان القادر الخ
دليل على عدم المنافاة وفيه اشعار الى تفسير القدرة وههنا يظهر التلازم
الذي ادعاه المحقق بينهما صدر البحث فافهم انتهى وما ذكره في تعليل
عليل جدا كما ترى والصحيح هو ما ذكرنا وقوله فان القادر على ما ذكرنا
لتعليل الكلي عدم المنافاة والمحقق كما لا يخفى لا يخفى ان
كلام الشارح ههنا انما يظهر ان المراد التفسيرين واحد ان
المراد بصحة الفعل والترك انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل
فيرجع الى التفسير الآخر لان بين ظاهريهما تلازما كما هو ظاهر
ما ادعاه المحشي هناك فافهم وقد بينا وجه التلازم هناك فتذكر وقال
السيد الشريف في شرح المواقف في تعليل قول مصنفه بل التحقيق لانه
فرع لان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار وفيه تامل يظهر
بالتامل فتامل قوله لقائل ان يقول الخ الظاهر ان هذا الايراد
هو الايراد السابق بعينه كما يشهد به قوله واي صلوا وانما ادعى
ههنا زيادة التوضيح والاشارة الى عينية الصفات لان نفي
القدرة

القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء
ولا يرد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت الخ وح
فمراده بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع الانفكاك
على ما ذكره سابقا المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه
قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير الآخر وان المراد بصحتهما بالنظر
الى الذات من حيث هو وهو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة
وان كان عين الذات هذا وقال الفاضل الموصر يعني ان
المتكلمين لما لم يكتفوا في قدرة الباري تع بالتفسيرين المذكورين
المسلمين عند الحكماء بل قالوا انها عبارة عن كونه تع بحيث يصح عنه
صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه القول بان صدور
الفعل بالنظر الى الارادة والعلم الغير الزائدين على الذات بل الزائدين
القدر عين ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله الحكيم فالوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار على اختياره الا ان يختار تجدد
الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين هذا الايراد
وما في الحواشي السابق بقوله لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تامل
لان المتكلمين فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل و

والترك كما فسره الحكيم وهو يرجع الى الفعل الاخر والاغبار عليه وليس في كلامهم ما هو آخر للقدرة لاما ذكره هذا الفاضل ولا غيره لكن المحشي حمل الايجاب هنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة المتفق عليه مختصة بالمليين وح فان كان المراد من القدرة بذلك المعنى الذي اخذه المحشي منافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات فهو الايراد السابق بعينه وان كان امرا اخر فلا وجه له وبالجملة كون هذا الايراد غير الايراد السابق غير ظاهر كما بدي الينا فانا لا نرى ورود ايراد هنا غير ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الارادة التي هي عين الذات فتامل قوله بل الزايدة القديمة ايضا كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي من ان النقض بعدم زيادة الارادة ليس بشيء اذ على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم النقض المذكور وفيه تامل لانه على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائل بكونها زايدة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال عليه لانه لا يقول بالوجوب فالايراد مختص بالقائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظ كما علم ان بعض المحققين فرع على ما ذكر ان

الوجوب

الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انه لا فلا يشنع على الحكماء في القول بالايجاب اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب دائما ام لا وانت خبير بعدم وقوعه اذ لم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع من شنع لزعمه انهم قائلون بالايجاب بالمعنى الاخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله تعالى عندنا بالنسبة قبيلا في الطبايع والتشنيع في موقعه لكن الكلام في منشا زعمهم هذا ثم قال ذلك المحقق واما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلق سواء كان دائميا اولا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل والفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعلا بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز

ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفعل اختياري ولما كان العالم قديما في هذا لا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الا الى مسئلة حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا يتحقق لا يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل اذ الظ فان مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا الى الامكان الوقوعي على ما زعمه ثم لو حمل على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في وقتين ولما كان تكلف حمل لا يلزم ما ذكره فكيف يحمل العبارة الواقعة في كلام المتكلمين قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلقد حق اذن ان يطرح ما ام بحفظ خلوفتا في قوله مع تعلقها بالمراد لو وقوع متعلق او وجود مرادها الا انه لا قائل بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد هكذا افاده الفاضل المعاصر قوله ايراد التحقيق شاف كاف لتعريض للشارح بان ما ذكره كلام مجمل غير شاف لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق ان عنده ما هو سنذكره

فاخره

فاخره اي شيء بقوله اقول قد مرت الاشارة اليه وقد اشار اليه في الحاشية المتعلقة بقوله قلت اه قوله والا لزم اجتماع علل اه يلزم التخلف ايضا كما ظهر مما سبق فتذكر قوله قلت تخلف المعلول عن علته اه فان قلت في هذا علة الحادث لا تكون موجودة الا في آن وجود المعلول بعده اذ لو وجدت قبله ايضا لزم التخلف مع التخلل البتة وح فعلة تلك العلة ايضا يجب ان تكون موجودة في ذلك الآن اذ لو وجدت قبله بالزمان يلزم التخلف وبالآن تتالي الآنات فلزم اذن وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وعاد المحذور وايضا العقل كما يحكم باستحالة التخلف مع تخلل زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في آن والمعلول بعده بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا في ذلك الآن فمنع الاول وتجويز الثاني مما لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الى انهم تشبثوا بامر تدريجي الوجود غير قار الذات كالحركة يكون اتمام تحققها بانقضائها ويكون هو شرطا لوجود الحادث وح فالحادث يكون لها انقضائه هو آن اول وجود الحادث وكل قطعة فرض من ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى سابقة عليها تكون معدة لها على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فح وجود قطعة الاول يجب وجود القطعة الثانية تمامها قلت كل جزء

فرض من القطعة الثانية لعدم وجود اجزاء الباقي عليه بشرط الوجود ومع ذلك فلم
يوجد لا يوجد فلم يلزم وجود القطعة الثانية بتمامها عند انقضاء القطعة
الاولى فتامل فان قيل الممكن كما يحتاج الى علة في الحدوث كذلك يحتاج
اليها في البقاء فكيف يتقدم عليه قلنا انما يحتاج في البقاء الى العلة المبقية
للوجود لا الى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده فتدبر قوله اما تخلف العلة التامة
قال الفاضل المعاصر انت خبير بان ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم
القائل بان البارى تعالى موجود قبل وجود العالم في زمان موهوم غير متناهي
البداية لا يكون في شيء من الممكنات واما من قال بتعاليه عن الزمان اختصاصه
بالجسمانيات وعدم معقوليته كما عليه المحققون منهم فكلا انتهى وانت
خبير بان ههنا كلامين احدهما انه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود
ولا موهوم فلا يلزم التخلف وقد ظهر حاله في تضاعيف الكتب السابقة
فتذكر وثانيهما انه تعالى ليس زمانيا والتخلف انما يلزم ويتخيل اذا كانت
العلة التامة موجودة في زمان موجود او موهوم لم يوجد المعلول فيه
وفيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زماني انه على هذا يلزم جواز عدم
الحادث مثلا في اليوم ولو تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه تعالى
غير زماني ومن الزمه لا كلام لنا معه فتفطن قوله بناء على انه لا يجوز

الترجيح

قوله

الترجيح بلا مرجح قال الفاضل المعاصر انت ترى ان لا لزوم بمحالية تخلف العلة التامة
عن المعلولية بالذات بل من حيث انه مستلزم لما او فرض جوازه للترجيح
بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم كما تقوله الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا
بخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة اذ الظاهر انه محال لذاته مناقض
لتمامية العلة وعليته ثم هذا الكلام منه كانه تمهيد للجواب عن
اصل الايراد انتهى وفيه نظر اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة
عن المعلولية من حيث انه مستلزم للترجيح بلا مرجح بل للترجح بلا مرجح ولم يقل
احد بجوازه وكانه كان في عبارة المحشي في نسخة الترجيح كما وقع في النسخة
التي عندنا فغفل ولا يخفى ان مثل هذا السهو شايع من النساخ واما
ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة
عن المعلول فليس شيء منهما محالا لذاته نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب
المعلول عليه بالفعل وح تخلف المعلول عنه محال لذاته لكن لا فرق ايضا
بين تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة عن المعلول الا بالعبارة
هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن لنا ان يكون تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزما
للترجيح بلا مرجح وحديث العلم بالاصلح لا يدل على جوازه بل انما
يقتضي ان العلة ليست بتامة بدون الوقت وبعد تحقق الوقت

لا تخلف فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لانه لزم التخلف المذكور على وجه
غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشي فتامل ثم انه قد
اشتهر سابقا الى انه يمكن نقل الكلام في الوقت وسبق الانتقال فتذكر
فظهر ان هذا التحقيق ايضا مما ينبغي ان يطرح خلف قاف قوله فانهما
لا يناسبان الا مذهب ح اما العبارة الاولى فلان قوله بان يريد الفعل
ينفي ان قوله وح يجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث كليهما فلا
يناسب مذهب المص ولا الاشعري واما العبارة الثانية فظ ايضا عدم
مناسبتها لمذهب المص اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة واما عدم
مناسبتها لمذهب الاشعري فغير ظ والقول بان لفظ الاستجماع
المفسر بالضم الى الارادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل المعاصر
محل تامل فتامل ويمكن ان يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب
الا ذلك المذهب لا ان كلا منهما كذلك فافهم قوله بان يريد
الفعل فح فقد حذف لفظة ح المنوي بما ذكر واضاف قوله
بالنظر الى ارادة الذات الناظر الى الحيثية فانظر قوله فانه
يدل على انه اعتقد اه قال بعض الفضلاء وستعرف ان كلام
الشارح لا يدل على ما فهمه المحشي فانظر وعلى تقدير تسليم انه يدل

على فهم

قوله

على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد حدوث الارادة عند المص فا
لمسامحة في العبارة المشعرة بالحدوث لا لازم البتة انتهى ويمكن دفع ما ذكره
اخيرا انما في بعض الحواشي من انه قد حكم المص في الامور العامة بانه
لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فلو كانت الارادة زايدة على الذات
عند المص على الفرض يكون حادثة عنده البتة فتدبر قوله قال المص
في نقد الافكار كان الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذاهب
ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فافهم قوله المعتزلة الذين لا يقولون
قال الفاضل المعاصر خص عدم الاعتراف بتجدد الارادة منهم اذ الاشعري
يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى ان علة التخصيص كيف هي المراد وتخصيص
بقدر من الزمان عندهم بقوله مع قولهم اه واي صلاح لهؤلاء افترقوا
فيها فبعضهم يقولون ان كون بعض الاوقات اصلح واولى و
طائفة منهم يقولون بوجوب الاصلح عليه تعالى كالمص على ما
سيصرح به اخر هذا المقصد دون اخرى كالبشرية وغيره من
القدماء كما نقل المحقق في نقد الافكار سابقا وبعضهم يقول
من امتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحقق يقول يؤدي
قول الاولى من الاول والثاني واحد بناء على ان المراد بالامتناع

الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات وكذا ايجاد
الفاعل له فيه من حيث هو فاعل والا لم يكن الحدوث دليل القدرة
ولما احتاج الى الارادة المخصصة فتأمل انتهى ولا يذهب عليك
انه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجيء آخر هذا المقصد
اي ما يذم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد ههنا وهو ما
يمتنع عدمه وما سبق نقله من تنبيه الاشارات من ان هؤلاء يقولون
بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب المراد منه المعنى الثاني
كما لا يخفى وبالجملة لا ربط لوجوب الاصلح بالمعنى الذي سيجيء بهذا
المقام اصلا وهو ظ فالحق في توجيه كلام المحشي ان يقال مراده
بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم بناء
على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم يحكم بوجوب
الاصلح بذلك المعنى كما مر فيما نقلنا عن المص وهو ما نقلنا عن التنقيح
فمؤدى العبارتين مختلف اذ هؤلاء يقولون بصدوره في ذلك
الوقت على سبيل الاولوية وهؤلاء على سبيل الوجوب واما
ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص حيث يعتقد ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد كما اشار اليه المحشي ايضا في الحاشية السابقة فمؤدى
العبارتين

الى العبارتين واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ من قال بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك الوقت ولم يقل
بالاولوية هذا لكن الظ انه ليس مراد المص بالامتناع الامتناع بالغير بل
الامتناع لذات الوقت كما يشير اليه كلامه فيما نقل سابقا حيث قال
وفرقة قالوا تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا في حد ذاته طاب ثراه ان بعضهم تمسكوا
بكون بعض الاوقات اصلح للصدور ومنهم من يكتفي في وجود شيء بالاولوية
يقول بصدوره ومن توجب الوجوب يقول به وبعضهم يقولون ان
صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل
ذلك الوقت ومنه لا مجال لتوهم رجوع العبارتين الى شيء واحد كما
لا يخفى ولا يخفى ان كلام المص في بحث الجواهر لا يوافق الطريقة الثانية
لكنه كان هذا ليس مما يعتقد عليه ولا يتطرق الخلل اليه كما يظهر بالتامل
مع الاطلاع على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة فتامل وكذا الطريق
الاول لا يمكن سكونها الا بالتزام التسمح على التعسف كما مر مرارا
فتذكر **قوله** وليعلم ان مختار المص هذا لا يوافق ظواهر ما ورد

عن الراسخين في العلم ع من ان المشية محدثة وان علم الله غير المشية سابق عليها
وان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد لا غير ذلك
من الاخبار اللهم الا ان يكون المراد بالمشية تعلقها ويقرب منه ان يكون
المراد بالارادة في حقه تعالى هو احداثه على ما ورد عن الرضا ع ان الارادة
من الله هو احداثه لا غير ذلك وح لا منافاة والعلم عند اهل الذكر ع واما
ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الارادة الاجمالية والتفصيلية كالعلم
وكون القديم هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل والوجود العالم
جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة
المستندة اما الى ارادته تعالى او الى ارادة عبيده فلا يرجع الى محصول بل التامل
يقتضي فساد القول بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا وكذا الحكم بوجوب
علمه تعالى على التفصيل في الازل والله يعلم **قال** الش تقرير الدليل
التشنيع لا اخفاء في كون هذا الدليل وما بعده دالا على نفي القدرة
بالمعنى المشهور لا بما ذكره المحشي وايضا لا اختصاص بهما بقدرة الباري
تعالى بل يجريان في قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظ ان هذا الدليل
انما ينتهض على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالمص
والمعتزلة

والمعتزلة واما الاشاعرة القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا
كما افاده الفاضل المعاصر **قوله** يمكن الجواب الخ قال الفاضل المعاصر هذا
اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة
واما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق المعبر بالضرورة بشرط
المحمول كما هو ظ الشرح فالانسب تقرير الجواب بان وجوب وجود
المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل الى الذات
ثم هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض
الايراد على مختار المص من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما
قال في بحث الاعراض وتعلقها بالطرفين وتقدم الفعل
في جواب المص انسب فتفكر انتهى وانت خبير بان الشبهة لا تنهض
على نفي القدرة المطلقة كما اعترف به هو نفسه فلا حاجة الى ما ذكره
المحشي وانما احتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين فقوله
هذا لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره
من ان جواب المص على تقدير كون الغرض نفي القدرة المتعلقة
بالطرفين محل تامل فتفكر **قوله** على اختيار كل من شقي الترديد
قال بعض المحققين لا يخفى ان جواب المص ايضا جواب

على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك
الاخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما
قدرة على العدم فان كانت قدرته على الوجود نختار انها تحقق حال
العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة
على العدم نختار انها تحقق حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من
العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا
يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن
تحقق حال يكون خالية من كلا طرفي وجود الممكن وعدمه لتتصور تحقق
القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه تامل اذ
لا شك ان مراد المصنف من القدرة هو القدرة المتعلقة بالطرفين
لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا يقول بها وايضا لا حاجة
في الجواب الى ما ذكره كما مر انفا ولا شك ايضا انه يجب ان يكون
التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن من الوجود في زمان
ومن العدم في زمان آخر كما زعمه السيد المحشي وقد نبه عليه هذا
المحقق لقوله فيجب حمل كلامه على انه يصدق عليه في حال
العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على

العدم

العدم فقط الا ان المصنف احال هذا الشق على المقايسة ولو حمل قوله
مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى وما ذكره
من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية من كلا الطرفين الخ يرد عليه ان
الامر في كل حال كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه
والكلام ليس الا فيه نعم يرد ح ما يورده المحشي من انه يحتاج الى
الجواب المذكور فيطول المسافة وهذا المحقق معترف بورود هذا
الايراد فتامل قوله وليعلم ان المتكلمين الخ قال الفاضل المحشي
هذا البحث وان سبق مشروحا في بحث القدرة من الاعراض لكن
المحقق ذكره هنا تمهيدا لتوجيه المتن بانه رد قول الاشعري
ان القدرة على الفعل لا تحقق قبل الفعل على ما يجيء اخر هذه الحاشية
انتهى وانت خبير بان جعل عبارة المتن رد القول الاشعري
المشهور المذكور سابقا لا يحتاج الى اعادة هذا التفصيل هنا
فالاولى ان يقال ان اعادة هذا التفصيل هنا لبيان تحقيق المذهب
الثالث وان عبارة المتن يأبى عن الحمل عليه فافهم قوله اي القدرة
الحادثة الظاهر ان كلام المصنف سابقا ان النزاع في مطلق القدرة
حيث استدل على كون القدرة مقدمة بدليل تاليف وهو

انه لو لزم احد المحالين لو قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى
لكن الشارح اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه
تاويل لكلامهم وتعصب لجانبهم اذ اكثر ادلتهم يجري في قدرة الله تعالى
ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع كما يظهر من عبارة شارح
المقاصد وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة الازلية حادث
عند الاشعرية فيمكنهم تسليم الشق الثاني ومنع محالية لكن قال شارح
المواقف وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البديهة
انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة
ما هو ظاهره فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل
الى المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع على اللفظ وكذا الاوجه لدعوى
البداهة التي نقلها من شرح المواقف كما لا يخفى ولو كان
المراد معنى آخر فانه لا يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه
لو كان النزاع في القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي فيحمل كلام المصنف
هنا على هذه المسئلة ردا على الاشعرية كما سيذكره المحشي
مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء قوله قبله او حين وجوده
قال الفاضل المعاصر وفي ذلك النزاع في ان القدرة الواحدة

الا بتعلق

يتعلق بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها يقول بتعلقها بالطرفين
وبالعكس انتهى وهذا انما استفاده من كلام الشارح في بحث الاعراض
وفيه تامل لان من قال بوجوبها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها
بالطرفين بمعنى ان من الطرفين بالنظر الى ذات القادر حيث
هو قادر وان وجب احدهما بسبب اختياره نعم لا يمكن القول بتعلقها
بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا انما لا يمكن
القول بها مع تقدم القدرة ايضا وهو ظ ويمكن ان يقال المراد ان
منشأ النزاعين وبناهما واحد وح فعلاقة وجها فتامل قوله
لكنه غير واقع بالاتفاق ثم بل من الاشاعرة من ذهب الى وقوعه ايضا
وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري كما يظهر مما علقنا على حواشي
المختصر قوله والثاني منهما ان القدرة الخ قال الفاضل المعاصر هذا
توجيه ذكره الشارح بقول المصنف وللنافي ومن الظ انه لا يناسب مذهب
من حاجة المعدوم حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونها مثلا استعدادا
القابل اول المسئلة وجعل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم
الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال الوجود مطلق
انتهى ولا يذهب عليك انه لا ارتباط لحديث البقاء هنا اذ النزاع

فى حال الوجود اى الحدوث ولئن سلم انه فى حال الوجود مطلق كما ذكره فلا وجه
ايضا لما اورده بل لا يرد على هذا الدليل شىء مما اورده المحشى هذا ثم قال
فيحتمل توجيهه بان وجوب كونهما مع الفعل بناء فى مفهومهما ومعناهما
الذى هو التمكن من الفعل والترك المقتضى لصحة تعلق القدرة المتعلقة
بالفعل من حيث هى قدرة عليه بالترك ايضا الموجب لامكان كونهما
فى الحالين واحدة على هذا التوجيه يكون دليلا على ما اختاره وكلا الترابعين
فتامل انتهى وقد ظهر حاله بما ذكرنا فى الحاشية السابقة فتامل قوله تكليف
الكافر فى الحال بايقاع الايمان فى ثانى الحال والقدرة انما تحتاج اليها
عين الفعل لا حين التكليف ثم انه اعترض عليه بعض الفضلاء
بان هذا الزام ان تجبر التكليف ليس هاهنا قبل الفعل وهو حال
الكفر ولا شك فى بطلانه اذ ظاهر الكافر فى كل آن مكلف منجزا
بالاسلام بدلا عن كفره فى هذا الآن وياثم بتاخيره الى الآن الآخر
انتهى وللمنع مجال ولكن يرد هاهنا شىء آخر وهو انه لو استمر الكفر
فى ثانى الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فاشتغل
العرف راسا فالحق فى الجواب هو ما ذكره المحشى بقوله ويمكن
دفع هذا الايراد الخ هذا وبما قررنا ظهر انه لو اكتفى المعترض

بالشق الاول

بالشق الاول من الترديد الذى ذكره لكفى واندفع عنه العلاوة التى
اورده المحشى فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب بانه يلزم
ان يكون الكافر مكلفا بالاسلام فى اول زمان بلوغه والزام
منتقل اذ كل التكليف على هذا يكون بايقاع الفعل فى ثانى الحال
فى اول زمان البلوغ اللهم الا ان لا يسلم ذلك ويقال
قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف التنجيزى فتدبر ويمكن ان
يقال ايضا ان بعد انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن
فرض آن آخر بل كل آن يفرض بعده فبله وبين الآن المفروض
زمان وح فنقول آن فرض فى زمان البلوغ وقع التكليف
فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام
فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا
بالاسلام فيه وليس فليس فالمراد باول زمان البلوغ ان
كان هو الآن الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه
ففيه انه لا اسلام فيه اصلا وان كان هو اول ان يكون
الاسلام فيه فليس ان كك وان كان ما هو قطعة من الزمان

التى فى ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق
التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام
فى كل جزء وقع سابقا عليه فتامل قوله ويمكن دفع هذا الايراد الخ
توضيحه انه يكفى فى كون الفعل مقدورا عند الاشعرى صلاحية
لتعلق القدرة به اى كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة
ولا شك فى تحقق هذا المعنى حال العدم ولم يعتبر المقدورية
بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى ان هذا جواب حسن وما
اورد عليه بعض الافاضل وكذا البعض المحشين مما لا يستحق
للايراد ولا يليق لاجل اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل
الموصوم من منع كون شرط لتعلق التكليف بالفعل المقدورية
بالفعل مكابرة محل تامل ولا يخفى ان هذا دفع للايراد بتغيير
الجواب اذ لا حاجة ح الى التزام ان التكليف وقع فى الحال
بايقاع الفعل فى ثانى الحال اذ يصح التكليف بايقاع الفعل
فى الحال ايضا اذ فى زمان العدم يكون الفعل مقدورا بالمعنى
المذكور اذ لو كان فعله فى هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا

للقدرة

للقدرة واى حاصل ان فى زمان العدم كان الفعل ممكنا وليس المقدورية
المذكورة الا هذا الامكان نعم لشرط العدم ليس بممكن ولا كلام فيه فتدبر
واما قوله عالية اه فهو على ما فى الحواشى جواب باختيار الشق الثانى والفاضل
الموصوم قال فى بيان هذا الجواب لانم ان شرط لتعلق التكليف بالفعل
المقدورية بالفعل حتى يثبت المنافاة ويشوب التاخر بل هو المقدورية
على تقدير الاطاعة ووقوعه فلو مات على الكفر كان الايمان مقدورا
له كك وهو مكلف به الى آن موته ولو آمن كان التكليف بالايمان
الى اول حدوثه وهو فعليه مقدوريته على انه يمكن استمراره فى حال الايمان
ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل
وجواز التكليف به ثم قال اقول على ما قررت قوله عالية اه ليس جوابا
باختيار الشق الثانى مختصا بتقدير تبديل الكفر بالايمان كما قد يظن
مع ان الاشبه ان قول المورد انه استمر فكذا او انه تبدل فكذا ترديد
وتقسيم للحكم بحسب الواقع لا استفسار وسؤال حتى يتوجه الجواب
باختيار احد الشقين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره فى توجيه كلام
المحشى حسن لكن قوله مع ان الاشبه اه كما ترى فتامل قوله لانا نقول
الابتداء انما يكون اه لا يذهب عليك ان هذا يدل على ان مراد المحشى

من العلاوة هو ما نقلنا من الفاضل المعاصر لانه يكون جوابا ثانيا باختيار
ان التكليف انما هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل المحال
اذ حينئذ يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال
ان الابتداء انما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فافهم قوله والحق
ان النزاع المذكور لفظي هذا هو الحق الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض
الافاضل النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب
الاشاعرة القائلة بان تعلق ارادة الله بفعل العبد علة لصدوره
عنه بحيث انه مسلوب الاختيار للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل وعند
المعتزلة القائلة بان العبد فاعل لافعاله قبل الفعل من الارادة
وساير الشرائط يكون قادرا بمعنى انه لو اراد احد طرفي المقدور
مع ساير الشرائط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر
سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر انتهى وفيه بعد على انه
يمكن المناقشة فيه بان القدرة الكاملة لم لا يجوز ثبوتها
للعبد قبل الفعل وان دل الدليل على وجوب مقارنتها له هذا وقريب
مما نقلنا ما ذكره الفاضل المعاصر ايضا وجعل النزاع معنويا
وفيه ما فيه وقد جعل بعض المحققين ايضا بناء هذا الخلاف

على الخلاف في كون افعال العباد بقدرتهم ام لا لكن حمل التقدم و
المعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري ان القدرة مع الفعل
اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله
اي بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا البعد كما لا يخفى حيث كان
يتحقق قبل الفعل ويكون ايضا تعلقها بالطرفين على السواء
قوله والكتب ذكر الكتب للانطباق على مذهب الاشعري
فاندفع ما اورده بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق
انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتأثير قدرة العباد دون
مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتأثير قدرتهم في افعالهم
فلا يكون قدرتهم مبدأ للتأثير اصلا فتامل قوله ولم يتحقق
الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلقا الا بالطرف
الواقع وهو ظ واعلم انه قد روى ثقة الاسلام ره في الكافي
روايتين عن ابي عبد الله عم فيهما ان العباد مستطيعون
للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل وانه
ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع
الفعل والترك كان مستطيعا ولعله يمكن حمل الاستطاعة فيهما

على ما ذكره المحشي من القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فلا اشكال هذا
مع ما فيهما من ضعف السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق في
كتاب التوحيد بسند صحيح عن الصادق عم انه قال لا يكون من العبد
قبض ولا بسط الا باستطاعة مقدمة للقبض والبسط وبسند اخر
صحيح عنه عم انه قال لا يكون العبد الا والاستطاعة معه من الله
عز وجل وانما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة
ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة
ما ذكره المحشي وجه حسن للجمع بين هذه الاخبار والله تعالى ورسوله
واهل الذكر عم اعلم قوله وايضا كان الدليل الثاني لا يمكن
ان يكون مراد المستدل ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في
الجملة وعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو لم تتقدم على الفعل
لم يكن حاجة اليها اصلا فيجوز تحققها وقت الفعل ولم يكن
حاجة اليها لانه يلزمها كونها محتاجا اليها في جميع اوقات
حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل عدم
حصولها فيه فتامل قوله ولذا قال ويمكن اجتماعها الخ يعني ان
اختيار المص في وجوب الايراد بهذا التقرير ان القدرة

على الاستقبال مع العدم في الحال يشعر باعتقاده انه في حال حصول
الشيء لا قدرة عليه والا لكان ينبغي ان يذكر ايضا في الجواب انه
لا امتناع في اجتماع القدرة على شيء معه كما ذكره المحشي سابقا فافهم
وعدم مساعدة قوله يمكن لهذا التوجيه كانه باعتبار ان حكمه
بالامكان يشعر بامكان تحقق القدرة على نحو اخر ايضا وما ذلك
الا باجتماعه مع الوجود والا لكان المناسب ان يقول والقدرة على
المستقبل يكون مع العدم في الحال بلا اقحام الامكان ولا يخفى وهنه
اذ الظ كما يحكم به الوجدان ان لفظ الامكان ههنا متعلق برد
لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود ولا مع
العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو
لا اشعار فيه اصلا بامكان تحقق القدرة على نحو اخر فتدبر وقال
بعض الافاضل لا يبعد قوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل
مع العدم في الحال لان هذا يشعر بان الخصم قائل بالقدرة بوجه من
الوجوه ولكن لا يقول بانها مجتمعة مع العدم والحال ان القائل
المذكور نفى القدرة راسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه قوله
والاولى في توجيهه ان هذا يحتمل وجوها احدها ان يجعل جوابا لقول

الاشعري ان القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي لا تتحقق قبل الفعل مع العدم
لان في وقت العدم تحقق شرايط التاثير في العدم فلا قدرة على الوجود
ح فالقدرة على الوجود لا تكون الا عين الوجود وكذا الحال في القدرة
على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال وهذا
لا ينافي تحقق شرايط التاثير في العدم في الحال نعم لو تحقق شرايط
التاثير في العدم في الاستقبال لما تحقق القدرة عليه فهذا رد
على الاشعري بان القدرة لا تتحقق قبل الفعل لانه انكر القدرة مطلقا
وح لا يلايم لفظ الامكان ولا يخفى انه متوجه على هذا ايضا فلينظر
سابق عن بعض الفضلاء من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الرب تعالى
وثانيهما ان يجعل هذا جوابا بالمنع ابطال تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا
بعين ما ذكره من الوجه ويحمل قول المحشي فهذا رد على الاشعري على انه
يظهر من هذا الرد رد قول الاشعري ايضا لا انه يكون ردا على الاشعري
فقط وح فلا يرد ما ذكر لكنه يرد على الوجهين انه لا وجه لاعادة
هذا مع سبقه في بحث الاعراض وثالثها ان يكون هذا جوابا بالمنع انكر
القدرة الازلية بناء على ما تقرر عند الاشاعرة بان القدرة لا تكون
قبل الفعل فاجاب المص برد مذهب الاشعري كما سبق منه في بحث

الاعراض حتى يصير متمسكا هذا المنكر وح يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا
يخفى لكن ظاهر عبارة المص الصق بتوجيه الش كما لا يخفى على من له دربة
باساليب الكلام وبالجملة يمكن جوابا ايضا لمن انكر القدرة الازلية
لكن لا يكون بناء على ما تقرر ان القدرة لا تكون قبل الفعل بل يكون نظره
الى الاستدلال عليه بما ذكرنا من انه في وقت العدم تحقق شرايط
التاثير الخ فاجاب المص عنه برد هذا الاستدلال على ما ذكرنا
وهذا اقرب الوجوه فتدبر وقال بعض الافاضل فالاولى ان
توجه كلام المص هذا رد على الاشعري الذي يقول بان القدرة
الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل اي في زمان عدمه بل توجد مع
الفعل ويمنع هذا القول العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة
لانه ازلي والازلي لا يكون مقدورا وايضا يكون نفيا محضا والمنفي
لا يقبل التاثير فاجاب المص بانه يمكن ايضا اجتماع القدرة
مع العدم بان يتعلق في زمان عدم الفعل بابقائه في الزمان
المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة
انتهى وما جعله منشاء قول الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل لهم
ادلة اخرى كما سبق في الاعراض وايضا الظاهر انهم لم يخصصوا قولهم

بان القدرة مع الفعل بل غرضهم ان القدرة على الفعل مع الفعل و
على الترك ولا يعقل تقدم القدرة على شيء عليه نعم كون العدم
مقدورا امر لا نزاع اخر بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا النزاع
هذا ثم يرد على ما ذكره ما اوردنا من الايرادين على الوجه الاول
فتامل **قال الش** لان نسبة القدرة على الطرفين على السواء
هذا ما بناء على مذهب المص والمعتزلة او يكون المراد بالقدرة هو القدرة
المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة
بالشخص وح فيستقيم هذا على المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر
قال الش ولا تشعر منع الازلي باثر القادر كما هو المشهور
بين المتكلمين وقد سبق في بحث الامور العامة فيكون الرد ابنا
عليهم ولا ينتقض على غيرهم ممن لا يقول بها وهو الحق هذا و
اشرنا سابقا الى ان هذا الدليل ايضا انما يدل على نفي القدرة
بالمعنى المشهور وانه لا يختص ايضا بقدرة الله تعالى وقد ذكر واما
حمله على ان الازلي لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المتنازع فيها
الملزومة لحدوث الفعل اي التي يصح انفكاك الفاعل عن
كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي وظاهر الفساد اذ العدم الازلي

يمكن ان ينفع عنه قطعا وما قالوا من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه انما هو في
الموجودات وهو ظ ويمكن ان يجعل عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة
بوجه اخر وهو انه لو كان اثرا له لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا
قبل تاثير القدرة والمحشي انما حمله على هذا الوجه كما يشير اليه وما في
بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظ اذ ح يلغو ذكر الازلية في الاستدلال
محل تامل اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل تاثير القدرة وح فذكر
الازلية لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري الا في القدرة
الحادثة دون القديمة اي المقصودة ههنا اذ العدم ليس بمتحقق قبلها
فتدبر واما ما ذكره بعض الفضلاء من انه يدل على ان الجواهر الحادثة
لا تكون مقدورا اذ عدمها ازلي ففيه ان عدمها وان كان ازليا
لكنه كان بقدرته تعالى وكان هذا كافيا لكون الشيء مقدورا فتامل
قوله فقد اشار بقوله ليس كما كان ظ الشرح ان هذا اشارة الى
الجواب عن الدليلين والحال انه بظاهره لا ينطبق الا على الجواب عن
الثاني فاشار المحشي الى التوجيه بحيث يكون اشارة الى الجواب الاول ايضا
وخلاصته ان الطرف المقابل للفعل شيء الذي هو احد طرفي القدرة
هو عدم فعل ذلك الشيء لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم

وتحقق العدم قبل القدرة انما ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم
الفعل اذ هو مقدور لان للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم ولئن يفعل
فلا يستمر وح فيصح جعل عبارة المص اشارة الى جواب هذا الدليل ايضا
لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا
بالوجه الاخير الذي ذكرنا دون الوجهين الاولين هذا وقال الفاضل
المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا لا يسبقه شيء ولا وجود في زمان
فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عمن شانه ان يكون فاعلا لا بد له
من سبب ويمكن ان يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل
فيكون مقدورا او لا فاعل فيه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض
انه اذا كان عدم الفعل ايضا متحققا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة
لكونه حاصلا قبل وظ ان ما ذكره في الجواب ليس في مقابله واما ثانيا فلان
مثل ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول عدم الشيء الذي من شانه
الوجود لا بد له من سبب فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له
فتامل فالحق في الجواب ان يق انه ليس الغرض العدول عن العدم
الى عدم الفعل بل المراد انه لا يتعلق القدرة بفعل العدم حتى
يق ان تحققه قبلها ينافي ذلك بل انه يتعلق بعدم الفعل وابقاء
العدم بحاله

العدم بحاله فالعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار وبالجملة المراد
بعدم الفعل هو ابقاء العدم ليكون مستمرا وهو مقدور على ما هو
المشهور في الجواب عن هذا الدليل ان العدم مقدور باعتبار
استمراره لا انه فرق بين عدم الفعل وفعل العدم وامكان
تعلق القدرة باحدهما دون الاخر فتدبر قوله وتحقق العدم قبل
القدرة قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة واما في القديمة فلان
الاولى لوقت حدوث تعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستندا اليها في تعلق
يجري في القدرة القديمة ايضا باحداث شيء فتامل قوله وايضا
يكفي في كونه اه هذا اشارة الى وجه تطبيق العبارة على الجواب عن
الدليل الثاني وتوضيحه ما ذكره الفاضل المعاصر من انه لا نزاع
في ان عدم المعلول يكون تابعا لعدم العلة فعدم الفعل يمكن ان يكون
تابعا لعدم المشية وهذا كاف في القدرة كما قالوا في تفسيرها ولئن
لم يشأ لم يفعل ولا احتاج الى ان يكون العدم مفعولا للقدرة ومعلولا
للقدرة ومعلولا للارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون
متعلقا او متعلق القدرة ليس فعل العدم بل عدم الفعل وعدم

الفعل ليس بالعدم انتهى وهذا آخر ما وصل الينا من حاشية هذا الفاضل
المعاصر والله الموفق قال الشارح ان قدرته تعالى شاملة لجميع
الممكنات اعلم ان ههنا احتمالات الاول ان يكون المراد ان قدرة الله تعالى
شاملة لجميع الموجودات اي جميعها مستندة الى قدرته وارادته تعالى
الثاني ان يكون المراد ان كل ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على
ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط
والظ ان المهم في هذا المبحث هو المعنى الثالث ولو تنزل عنه
فالثاني دون الاول وان كان ما نقل عن المحقق في هذا المقام
يلائم ذلك كما ترى وذلك لان من المهمات العظيمة للمتكلم ان
يبين ان الله تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات المعدومة
ويبطل احتمال ان يكون عدمها مستندا اليه تعالى على سبيل الايجاب
ولم يبين ذلك الا في هذا البحث وايضا بعد اثبات التوحيد
وحدوث العالم يثبت المعنى الاول بلا احتياج الى دليل اخر وهو ظ
وح نقول اثبات هذين المعنيين بالدليل العقلي مما لا يكاد
يتم بل المعتمد هو الدليل السمعي من الآيات والروايات الواردة
وهذا البحث

وهذا البحث البالغ لا حد لقطع وايراد الشكوك والارتياب والله
الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان الدليل الذي اورده
الشارح لو تم لا ينهض على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه ليس
بتام لما اورده الشارح من الوجهين ولما اورده ايضا بعض الفضلاء
من انه لا خصوصية لهذا العموم بقدرة الله تعالى بل لو تم لدل
على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل
الفاعلين على السواء فلو كان كافيا بالنسبة الى كل واحد وليس
في الدليل ما يوجب خصوصية العموم بالواجب وهو ظ قوله لا خفاء
في ان امكان الصدور اه قال بعض المحققين تقرير هذا
الدليل على ما يوافق ما ذكره ان يق كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير
بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلق ينتج ان كل مقدور
له امكان الصدور عن الغير مطلق وكل ما له امكان الصدور
عن الغير مطلق له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاغيار

لا الواجب بينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يق كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق بالضرورة وكل ماله امكان الصدور عن الغير لو اجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه ره على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لولم نعتبره في الاوسط يلزم اما الغائه او عدم تكرر الاوسط ولو اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ماله امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار متعلق بقدرته تعم فتامل اشهد وفيه بحث لان المراد بالمقدور اما ما يصلح لتعلق القدرة كما هو الظاهر او الممكن مطلق فعلى الاول لا يلزم من القياسين اللذين ذكرهما الا ان كلما يصدر عن شئ بالقدرة والارادة له امكان الصدور عن الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عن شئ بالايجاب كالاحراق للنار مع ان غرضه ادخال ذلك كما صرح به وعلى الثاني يمنع صغرى القياس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن شئ بالارادة وايضح لا حاجة الى التطويل المذكور اذ يكفي

ان يق كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ماله امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وبالجملة جعل ما ذكر قياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع فيه حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود في كلام المحشي وهذا ظ وتفصيل المقام انه اما ان يوخذ الارادة في الصغرى بان يق كما حذف المحشي له اخرا بناء على الظهور او بعدم الاحتياج اليه فيكفي الاستدلال كما اوردناه انفا ويرد عليه ح ما اشرنا اليه من منع الصغرى اذ لا نم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة بل لا نم ذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينهض على اثبات شئ من المطالب المذكورة ولو سلم فانما يثبت المطلبين الاولين دون الثالث وهو ظ واما ان لا يوخذ ويق ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير وكل ماله امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعم بالارادة سواء كان بلا واسطة او بواسطة وهذا ابناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وانه يكفي في كون الشئ صادرا بالارادة كون علته صادرة

بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعم ومع غرض المحشي من تحقيق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير الواجب بالارادة ثبت عموم قدرته اذ علة المقدورية ليست الا هذا لكنه حذف الصغرى وكذا قيد بالارادة عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه السابق لكنه يرد عليه ايضا انا لا نم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا يقدر شئ على ايجاده وليم يات ذاته عن الوجود ولو سلم فلا نم امكان صدوره عن شئ من الموجودات بل ربما لا يجوز صدوره الا عن ممكن معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب تعم ونظيره هذا يرد على التوجيه السابق ايضا كما لا يخفى ولو سلم فانما ينهض على اثبات المطلب الثاني دون الثالث هذا ولا يخفى ان الدليل على هذا التقرير لو اجرى في اثبات المطلب الاول بان يبدل الممكن في موضع الصغرى بالموجود لتم ولا يرد عليه ما اوردنا بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من انه بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم لا يخفى في

ذلك المطلب فتامل وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل المدعى ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد الغير به فهو مقدور له تعم بواسطة او بلا واسطة ومع تكلف حمل كلام المحشي على اثبات ذلك يكفي ظ الانطباق عليه ولا يرد الا الايراد الثالث ولو خص الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر قوله اذ الشئ الذي لم يتصف له وما اتصف به اتصف بها ولم يذكر لظهوره فلا يرد ان مجرد هذا لا يكفي في العلة المستقلة والنافع في المقام ليس الا هي فافهم ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف في المرام وكان المراد بالعلية ايضا ما يتناول هذا فلا يرد ما في بعض الحواشي من انه غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز ان يكون معلولي علة ثالثة فتامل قوله لامكان الصدور عن الواجب تعم هذا ايضا مبني على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه او ان المراد ان كل ما هو مقدور للغير فهو مقدور للواجب سواء كان واحدا او نعوذ بالله متعددا ولا يكفي الغرض ههنا انه واجبا واحدا قادرا على جميع ذلك بل بعد اثبات التوحيد يظهر ذلك فتامل قوله بايجاد الواجب تعم وقدرته بلا واسطة ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام يكفي ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعم لكنه اعم من واسطة او بلا واسطة

هذا هو الملايم لما سبق واما ما ذكره المحشي فلا يلايمه بل ظاهره انه رجوع
عن الكلام السابق ويمكن ان غرضه اثبات كون جميع مقدورا له تعالى بلا واسطة
وذلك بدعوى الضرورة فان من قادر على الجاد الف علم قادر على ايجاد فعله
ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا
يخفى ان دعوى الضرورة المذكورة غريبة جدا لكن لا يثبت بها الا قدرته تعالى
على جميع الموجودات وكذا المقدورات لا على جميع الممكنات لما ذكرنا من
المنافي فتبين سابقا لكن هذا انما هو على ظاهر النظر وطور المناظرة ولعل
من تامل في مقدورات عزشانه ولاحظ مصنوعاته علم برهانه حصل له
العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وعلى
الله التوكل وبه الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام المص
بحيث لا يتوجه شيء بالسابق لما ثبت سابقا ان الامكان علة الاحتياج
الى المؤثر مطلق في بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة
للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود ليس الا
الواجب تعالى والامكان الذي علة للاحتياج الى الواجب بالذات
مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات
صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة

يكون مقدورا له

يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع
الموجودات صادرة عنه تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات
مقدورة له تعالى بلا واسطة فعموم سببه التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة
المقدور وليا ما ذكرنا مفصلا يشير اليه المحشي مجملا بقوله في لا يجوز كون
الممكن فاعلا انتهى وانت خبير بان بناء ما ذكره اما على راي الاشاعرة
وح فقول المحشي فمن لا يجوز الى قوله ومن جوز منطبق عليه لكن هذا لا يصلح
توجيها لكلام المص لانه لم يذهب الى راي الاشعري واما بناء على زعم
ان مفيض الوجود مطلق هو الله تعالى على جميع المذاهب وهذا لا ينافي
ان يكون للعباد مدخل في افعالهم عند المعتزلة كما نقلنا سابقا عن بعض
الافاضل وح بعد تسليم ما زعم يمكن حمل كلام المص عليه لكن كلام المحشي
يابى عن حمله عليه كما لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي ما ذكرنا فتامل قوله
واي حاصل ان قدرته تعالى هذا ليس حاصل للكلام السابق بل تحقيق ان
المراد من القدرة التي قلنا بتعلقها بجميع ما له امكان الصدور عن الغير
هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع الشرايط التاثير اذ ربما
يمتنع صدور شيء عنه تعالى بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى ومنافاة
تلك الشيء وهو ظ ولا يذهب عليك انه على هذا الوجه المدعى عموم

القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات او جميع ما له امكان الصدور عن الغير لا بد
من حمل القدرة على المعنى المشهور لا على ما حمله المحشي من صحة الانفكاك كل من
الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي لم توجد اصلا يكون عدمها ممتنع الانفكاك
عنه تعالى بالمعنى الذي ذكرنا سابقا نعم لو حمل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى
جميع الموجودات لامكن حملها على ما ذكره فتامل قال اقول لما كان الامكان
نوضح ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق انه لا بد
من الانتهاء اليه اما بلا واسطة او بواسطة وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن
ان يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم
فلا بد ان يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة
الى المؤثر الواجب القادر هذا وقد ظهر لك مما سبق ان هذا انما يتم في
الموجودات دون غيرها اذ الامكان لا يستدعي الا الحاجة الى المؤثر ولا
يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتاثير فيه او يصلح معدوم
حاله مثله او يصلح الواجب على فرض الايجاب فقد يرد هذا الوارد بالمؤثر
المؤثر في الوجود اما لو اريد بالمؤثر اعم من ان يكون في الوجود او العدم
فالممكن لا بد له من مؤثر بالفعل البتة لكنا نقول انه ح يجوز ان يكون
المعدومات الممكنة عدمها مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب والاحتياج

المنقول

المنقول لا ينفيه او لا عدم اخر بناء على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم
فافهم قوله لما كان مقدورا له قد سبق حاله مما سبق قال اقول
المعتزلة لم ينفوا الخ يرد عليه ما في الحواشي الشريفية من ان هذا انما يستقيم
لو كان مراد الشارح ان المعتزلة خصوا خلق الاجسام بقدرة الباري
بمعنى ان قدرته مقصورة عليه ولا يتناول افعال العباد وليس كذلك
بل مراده انهم نفوا قدرة العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يكون لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد دون قدرته تعالى
فيكون مقدورا للعباد لا له تعالى وظ انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا
ظاهر جدا واما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف ظ كلام الشارح بل
ظاهره ما فهمه المحشي اذ على هذا يكون قولنا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز الخ
مطويا في الكلام الشارح ولا احتياج الى اشتماله على توجيه المحشي وايضا قال
في المطول المتن وان ايع في الاستعمال قصر مدخول الباء على
ما قبله لكن خصصت الفلان بالذكر اي ذكرته دون غيره مما لا وضح
له بعد وضوح المراد ثم ما ذكره صاحب هذه الحاشية من انه على التقدير حمل
كلام الشارح على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشي بان الحق ان ما يمكن

لا يكون له اختصاص لغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى هو افعال العباد
بان الحق انه مقدور للعباد على رأي المعتزلة لاختصاصها بالعباد دونه وهذا
مدفوع لان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى بها اخر ما ذكره المحشي
فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة التي تحتاج اليها فلا يخفى ما فيه لانه يكون في
الضميمة لكن الحق كون افعال العباد يكون مقدورة لهم فقط ولا يقدر عليها الواجب
تعالى بلا ضميمة لان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه وظ انه
لا انحاء لما ذكره المحشي فتامل **قال** الش وهذا الاستدلال لما كان
يرد على هذا الدليل ايضا مثل ما اورد على الدليل الاول بعينه من الوجهين
وجه بهذا الوجه حتى لا يرد ذلك وانت خبير بانه ح ولئن اندفع
ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء من انه لو صح هذا البيان والمبين
للزم ان لا يتصور اختلاف نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات
فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات دون بعض
بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شئ اصلا وكذا يرد النقض بعموم
قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتامل **قوله** لا يخفى عليك الخ لا يخفى عليك
انه اذا اجمل بناء الدليل على ما ذكره انه من ان المعدوم ليس بشئ وانه يخفى

لخفى كلا منهما

عض للامتياز فيه اصلا لا بحال لورود المنع اصلا وانما يرد على
من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الش وما ذكره المحشي من
ورود المنع على المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول
بعدم التمايز اصلا مما لا يعقل اذ ح لا يعقل وجود البعض دون
البعض بل لا معنى للبعض والبعض وح فلا بد للاشعري ايضا
ان يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة ولئن لم يكن على نحو ما يقول به
المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى
ما فيه من التكلف ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الاشعري محال لان
وقوله اذ الكلام على هذا الاستدلال والا فلا شك
ان الاشاعرة نفوا التاثير من غيره تعالى فعلى مذهبهم ظ ان
كل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة
الى الاستدلال نعم الكلام ح في اثبات ما ذكروه ثم بعد اثباته
انما يثبت بمجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظ انه
المدعى كما اشرنا اليه سابقا فتذكر وما ذكره لدفع المنع من جانب
المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه في الحاشية الى بقية دعوى

تعلق الارادة هذا واما جعله للترجيح بان يكون المعنى ان الخصوصية مانعة من تعلق
القدرة التي هي علة بل مانعة من تعلق الارادة ايضا كما ذكره بعض المحشين
فمما لا محصل له كما لا يخفى **قال** اقول على قانون الحكمة اي حاصله ان الحكماء لما لم
يجوزوا التاثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له
تعالى فلا منع عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا في الحقيقة استدلال اخر لا دفع
المنع على الدليل المذكور فتدبر **قوله** نعم قبول الوجود وقبول الحركات هذا ايدل
على ان الحركات ايضا ليست صادرة عن العباد بل لهم قبولها وهو ينافي ما ذكره
سابقا حيث قال وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم الا
ان يوجه بالتوجيه الذي نقلناه عن بعض الافاضل وح اجاب في بعض الحواشي
بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء ولهذا قال اولا على قانون
الحكمة وقال ثانيا نعم قبول الوجود والحركات عندهم ولا يدل كلامه على
انه اعتقده هذا وما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء على الحق عنده ان
افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب فتامل **قوله** هذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى هكذا في اكثر النسخ وهو الصحيح
والمعنى ان عدم استعداد المادة لحدوث ممكن يوجب عدم امكان

صدوره

قال

صدوره عن الواجب لا تجويز صدوره عن غير الواجب وهو ظ وح فلا ينافي
ما هو المدعى على زعمه من ان كل ما هو مقدور الغير مقدور له تعالى هذا
وعلى ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية من انه اذا كانت المادة
مستعدة لحدوث ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السوية وهذا مقصد الش لا انه يجوز صدور ممكن عن غير
الواجب وذلك لانه بناء على زعم المحشي يجب ان يدعي الش انه يجوز
بناء على قاعدة الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا له
تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة على رأيهم ولم يلزم ذلك على ما ذكرنا
فتامل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن
الواجب تعالى وكانه سهو وجهه بعض المحققين بان كون استعداد
المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور
ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق
بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم
لكن لو تعلقت كان صادرا عنه تعالى لا محالة انتهى ووافقه في ذلك

الضرورة فلا يلزم كل ما هو قادر على الفعل قادر على فعله ايضا فيكون
ما هو مقدور للغير بعينه مقدورا له بعينه ايضا وحديث التوارد باطل
الخبر بحقق للمقدم كما في الحاشية القديمة هذا وبعض الفضلاء بعد ما
ذكر انه لو تم الدليل على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين فرق قطعي
قال وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى
وجعل المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات
في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة وح
لا فرق بين المذهبين في ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على
مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة
بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر
عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين
ولا ينافيه مذهب المعتزلة اشهر ولا يخفى ما فيه من التكلف
والتعسف قال اقول على قاعدتهم اذا كان مبنى هذا ايضا قال
على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كلما هو قادر على الفعل قادر
على فعله ايضا بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فيكون ما هو
مقدورا لغيره

مقدورا لغيره يكون مقدورا له تعالى فلا منع عليهم وبالجملة هذه الاعادة لما ذكره في
الحاشية القديمة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض
عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر وعلى ما قررنا يندفع
ما يتوجه عليه ظاهرا وقد اورده بعض الفضلاء من ان مراد الشارح انه على
قاعدة الاعتزال لا احد له يقول كذا الا انه يلزم على قاعدتهم هذا و
المعتزلة قائلون به فلا ينفع في دفع المنع قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم
من قولهم اذ يكفي للمانع عدم منافاة قولهم للمنع وان لم يستلزمه نعم لو استدل
الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام ولا حاجة الى ما تكلفه من ان
الغرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق من تخصيص
الكلام بما هو الخير بل غرضه رفع توهم ان قاعدة الاعتزال والحكيم منافية
لعموم القدرة فتامل قوله بل من تعلق الارادة كلمة بل يحتمل ان يكون للاضراب
والمعنى انه ليست مانعة في الحقيقة من تعلق القدرة اذ لا معنى لها للمنع عنه
بل من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه عدم كونها مانعة من
تعلق الارادة فذكر اولا انها ليست مانعة من تعلق القدرة اصلا بل من تعلق
القدرة المنجزة ثم ترقى بانه ليست مانعة من تعلق القدرة اصلا بل من

بعض الحواشي قال وح فلا غبار في كلام المحشي وعلى هذا النسخة لا يتوجه
اعتراض المحقق الفناري انتهى وفيه تامل لانه اذا لم يستند المادة
لحدوث ممكن فجعله لا يقدر تعالى على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى اصل
القدرة ايضا من غير استجماع الشرائط لا بد لنفيه من دليل فيما نقلنا
ما يصلح لذلك فتامل ويمكن ان يخص الممكن في كلام المحشي بالمقدور
للغير اي هذا لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن
الواجب تعالى وح يرجع الى ما ذكرنا في توجيه النسخة الاولى لكنه بعيد
فتدبر قوله لا يخفى ان المدعى قد ظهر ما يتعلق به فيما سبق فلا حاجة
الى اعادة كلام قوله اي لغاية تعالى خير محض لانه ذاته تعالى
المقدس عالم بجميع الخيرات والشرور غير محتاج الى شيء منها ومن كان
كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون خيرا محضا او لانه تعالى
عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى خير اذ الشر
ليس الا العدم ولا يمكن صدوره عن الوجود على ما هو طريقة الحكماء
فتامل قوله يمكن الزامهم بان الله تعالى هذا انما يستقيم بناء على
التوجيه الاول واما على الثاني فلا بد الحق في جوابه ان
لو ليس

لو ليس شانه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير وانما
يصدر الشر والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم مستند اليه تعالى
بالواسطة ولا محذور فيه هذا لو جوز صدور العدم عن الممكنات بناء على
انها ليست عين الوجود بل ماهيات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم
ايضا لامكانها ولا استحالة في صدور العدم ح انما المح صدوره
عن الوجود المحض واما لو لم يجوز صدوره عن الموجود اصلا فالجواب بعد تسليم
ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي يعني العدم لا يصدر
عن موجود اصلا بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي
شرور اضافية اي وجودات توصف بالشر بالاضافة كوجود النار
في الثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وهذه الشرور
لا تستدعي علة موجودة لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شرورا
فهي من حيث كونها شرورا بحوالة وصادرة عن المبدأ الذي هو صرف
الوجود بالعرض لا بالذات ولا استحالة فيه انما المح صدور الشر عن
الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم انه بما ذكرنا يندفع شبهة الثنوية
في اثنينية المبدأ واما ما يستنبط منها من لزوم عدم عموم قدرته تعالى

فهو ولئن لم يندفع بما ذكر لكنه ظ الدفع جدا اذ لا يلزم الا عدم قدرته تع
على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم والارادة لا بالـ
نظر الى ذاته بذاته ولا محذور فيه واما حاصله اللازم هو عدم القدرة
المستجمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلق والكلام فيه كما
ذكره المحشي مرارا فتامل قوله هو الوجود والا امكان وبالنور الوجود
الذي هو عين الواجب وبالجملة جعلوا الخيرات مستندة اليه والشرور
الى الممكنات كما ذكرنا ويح فلا ينافي الكفر لهم من المسلمين فافهم قوله قال
المجوس لا ينافي انه على هذا لا يكفي المجوس من المتكلمين في هذا الاصل
القائلين بتعدد المبدأ بل يسندون الجميع اليه تع لكنهم لم يجعلوا الشرور
مستندة اليه تع بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى اهرمن
وقالوا انه اي اهرمن ليس شرا بل خير لان اعطاء الوجود خير مطلق
وانما صدر الشر عن اهرمن لا منه تع هذا وقال بعض المحققين اي
شراح الفقه ... يكفي مبنى للشرور ابد الاباد انتهى ولا
يذهب عليك انه على ما قرره لئن الوجود خير مطلق يمكن القول بانه لا
محذور في ذلك اذ الصادر منه تع ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية

الامر

الامر وجوب العوض عليه تع لو اصاب شره مظلوما كما هو مذهب
العدلية ثم لو كان صدور الشر ع ذلك الشرير بالقدرة والاختيار
لا من قبل الطبيعة فما ذكرنا ظ جدا فقد ظهر لك ان ما ذكره المجوس
يصلح جوابا اخر عن شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكيم ثم لك ان هذه الشرور
قليلة تتبع خيرات كثيرة لكن يقرانه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان
على ما ذكره الش فلم يصح نسبة جميع الشرور اليه اذ لا شك في وجود
شرور لا يمكن اسنادها اليه بل الحق على هذا الجواب ان يسند
الشرور الى الممكنات التي هي مبادي لها سواء كان شيطانا او نارا
او غيرها فتامل قوله من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول
بالتشديد والثاني بالتخفيف بدليل قوله ثانيا محضا ويح يكون
الخير للمبالغة في كونه خيرا في صدور الخير منه كما في الوجه الذي ذكره
الش وكما في الوجه الذي ذكره الفخر وهو انه اريد بالخير ما لا
يصدر عنه الا الخير وبالشرير ما يصدر عنه الا الشر فتدبر قوله
ولهذا احتمل البعض كما قال البعض الا في ضلال والثبوت هذا
الاحتمال لكلام الثنوية حمله البعض اي احد الخير والشر

الواقعيين في استدلالهم على تحقق المبدأين في الوجود على الوجود والعدم
اللذين هما خير محض وشر محض فتقرير الشبهة ح انا نرى تحقق الوجودات
فالاعدام في هذا العالم فيجب ان يوجد مبدءان انتهى ولا يخفى ان
مجرد الوجودات والاعدام في العالم لا يلزم ان يكون شئ واحد لو كان
هو المبدأ خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله ولهذا حملها الخ
الا ان يتمسك بان في علة الوجود يجب ان يكون وجود الشر وفي علة العدم
عدمه لاامره ح يستقيم الكلام لكن يرد فيه انه لم يظهر وجه اندفاع
الدليل على هذا التوجيه بما ذكره المحشي ولا بما ذكره الشارح فلا وجه لقوله
واي حاصل لشبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق فتامل والظاهر
ان مراد المحشي انه لثبوت هذا الاحتمال لكلام الثنوية حمل البعض
الخير والشر في قولهم ان الواحد لا يكون خيرا وشريرا على الوجود
والعدم اللذين هما خير محض وشر محض هذا وح فالجواب
مثل ما ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم بما ذكر او من وجود الخير والشر
في العالم لا يلزم ان يكون مبداه خيرا محضا وشرا محضا والمحشي
لم يتعرض لذلك احالة على الظهور واكتفاء بما ذكره الشارح

تقرير

فتدبر لا يتوجه على المستدل ح ايضا ان يقول ان مرادي بالخير والشر في العالم
هو الوجود والعدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم
على هذا ايضا قول المحشي ودفعها انما يكون بما سبق لانا نقول المحشي
غافل عن هذا التوجيه وانما نظره الى التوجيه الذي ذكرنا سابقا كما اشرنا
اليه فتامل قوله واي حاصل لشبهتهم ما ذكر يعني ان حاصل شبهتهم ما ذكر
وقد سبق دفعها ومثل هذه التعلقات مما لا محصل له اذ لا يوجب لقوته
بل لا يزيد الا ضعفا فافهم ثم بواسطة يدل عليه نعم بذاته قال بعض
الفضلاء لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعلم بالقضية يجب
ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته انتهى وقد ادعى ذلك الفاضل
المحقق الدواني في تبع العقد به وفيه تامل اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن
كوننا عالما به ولعله لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك الى دعوى
امكانه حيث قال اذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه
افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان
تعلق العلم بذاته يلزم تعلق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكنه الا بحضور
ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن

اشتهر وفيه ما فيه فالاولى ان يدعي البداهة في ان كل من علم الغير يعلم ذاته لا سيما
اذا كان عالما بلطايف الافعال فتامل قوله ان تجرد الواجب الغرض من
هذا التغيير ان الاحقر والتجرد ليس على نسق واحد فان الاول صفة الافعال
والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب بين ان تجرد بالكل لنفي دليل
علم لكون الكلام في علمه تعالى والنص لابد من حمل العام في قوله لا ان العلم علم
الواجب كما لا يخفى وح فلابد من ذلك التخصيص هذا وقد وجه بعض المحشي
ذلك التخصيص بان تجرد غير الواجب ايضا وان دل على العلم على ما يجي لكن
الدال على العلم التام ليس الا التجرد الواجب تعالى وهو كما ترى يدل على علمه تعالى
بذاته واما التجرد بالمعنى المشهور مع زيادة قيد هو كونه عين الوجود والظهور
فوجوب كونه عالما بذاته اظهر جدا فتدبر قوله وبواسطته يدل على علمه تعالى
اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قوله وفي هذا الدليل سرنا ما قرب كان
السر هو ان بهذا الدليل الذي تمسك فيه بالتجرد والحقيق يظهر كونه تعالى
عالما بجميع ما سواه من غير تمسك بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بما في الخ ايضا
وذلك لانه اذا كان الواجب تعالى محض الوجود الحقيقي غير محتاج الا الارتباط
بالغير بل جميع ما سواه موجود بالارتباط والانتساب اليه على ما هو ذوق اهل
التاله فيكون/

[illegible]

التاله فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء البتة اذ العلم ليس الا ارتباط حاصل
بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده فاذا كان وجود
جميع الاشياء بالارتباط به سبحانه فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لديه
وما ذلك الا العلم فتدبر ويحتمل ان يكون السر هو ما ذكره بعض المحققين
من انه اشارة الى انها علمه تعالى بذاته غير علمه بما في الخ اجمالا كما
سيجي وكلام المحشي تصريحا وتلويحا غير مرة انتهى وقال البعض الافاضل
اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال واهل
العلوم الظاهرية وقوته عند اهل التاله والذوق والحال كما ذكره
اللهم ارزقنا وقد لقي انه اشارة الى انه يدل على انه لا علم حقيقة
لغير الواجب الوجود بالذات اذ جعل مناط التجرد المفضي للعلم كونه محض
الوجود الحقيقي بالمرة ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى وقد لقي
انه اشارة الى انه بعد ضم ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى
الى هذه المقالة يظهر عموم علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر
ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته تعالى انتهى ولا يخفى
بعد الوجه الاول والثالث واما الثاني ففي بعده سخيف جدا

اذ لم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم للمجرد الحقيقي لا نفيه عما عداه كيف وقد حصل
التجرد بالمعنى المشهور ايضا دليلا على العلم وهو لا ينحصر في الواجب تعالى
فتدبر وقال السيد المحقق الداماد قوله ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجود
بل اي منسوبة الى حضرت الوجود لان الوجود ليس بعارض لها ولا قائما
بها ولا لمهيتها بل مصداق حمل الوجود عليها مجرد انتسابها الى الوجود
كما في الحداد هو من انتسب الى الحديد وذلك هو مصداق حمل الحداد
عليه لا من يقوم به الحديد هذا على فوق المتالهين ومذاق الصوفيه اعلى
من ذلك فانهم يزعمون ان المهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود اصلا
بل انما الممكنات مظاهر للحقيقة القدسية الواجبة ونسبتها الى تلك
الحضرة كنسبة الامواج الى البحر والاشعة الى النور والتموجات الى الطبايع
الكلية ثم اذا لوحظ ان الظهور الحق ان هذا الوجود الحقيقي ليس الا
للموجود الحق الاول تعالى شانه فاذن هو خفي من فرط الظهور و
نسبته الى عقول العقلاء في الخفاء من شدة الظهور نسبة الشمس الى
القوة الباصرة بل لا نسبة بين النسبتين فتبصر اشهر وكانه
لا يرجع الى محصول هذا وقد ذكروا وجوها اخرى للاظهر اخرى بالسر فافهم

بالسر فافهم

وقال السيد المحقق الداماد قوله ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجود بل
اي منسوبة الى حضرت الوجود لان الوجود ليس بعارض لها ولا قائم بها
ولا بمهيتها بل مصداق حمل الوجود عليها مجرد نسبتها الى الوجود كما
في الحداد هو من انتسب الى الحديد وذلك هو مصداق حمل الحداد عليه
لا من يقوم به الحديد هذا على فوق المتالهين ومذاق الصوفية اعلى من
ذلك فانهم يزعمون ان المهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود اصلا
بل انما الممكنات مظاهر للحقيقة القدسية الواجبة ونسبتها الى تلك
الحضرة كنسبة الامواج الى البحر والاشعة الى النور والتموجات الى الطبايع
الكلية ثم اذا لوحظ ان الظهور الحق ان هذا الوجود الحقيقي ليس الا
للموجود الحق الاول تعالى شانه فاذن هو خفي من فرط الظهور ونسبته
الى عقول العقلاء في الخفاء من شدة الظهور نسبة الشمس الى القوة الباصرة
بل لا نسبة بين النسبتين فتبصر اشهر وكانه لا يرجع الى محصول
هذا وقد ذكروا وجوها اخرى للاظهر اخرى بالسر فافهم هذا
الدليل على التقرير الثاني قال بعض المحققين لعل هذا الكلام منه
اشارة الى تخصيص الاخير بكونه عاما مما لا وجه له فانه لا يدل

على العموم ما لم ينضم اليه شيء اخر اعني كونه تعالى بذاته واذا احتاج لانضمام
شيء اخر يصير على ما كان الدليل الاول لان ايضا كذلك كما عرفت انتهى
وفيه ان الدليل الاول بعد الضم ايضا على ما قرره ليس بعام اذ لا يلزم منه
الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة وذاته ايضا بناء على الضميمة المذكورة
واما سائر الاشياء مثل افعال مخلوقاته فلا واما الثاني فهو بعد الضميمة
يصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ فيه الا انه ثبت علمه تعالى بذاته
باي وجه كان لا بخصوص الوجه الذي ذكره الشارح ثم ثبت علمه بجميع الاشياء
لاستنادها اليه وليس الدليل الثاني بعد الضم الا هذا فليس غرض المحشي ما ذكره
ره بل غرضه ان جعل هذه ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه
لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل اخر لا يخلو عن ضرورة ولو حمل قوله
والاخير عام على انه دال على عموم العلم لا على اصله يعني ان الدليل
الاول يثبت اصل العلم في الجملة وهذا الثالث انما هو لاثبات عمومه
ولهذا احتاج للضميمة فلا ضرورة فيه لكن فيه نوع عدم تبادر اللفظ
كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق تصدى لتقرير الدليل الثالث على وجه لا يحتاج
للضميمة فقال لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس شيء
[illegible]

لا تشرع الاشياء فهو تعالى لكونه غير متعلق لشيء من الاشياء غير موجود
لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها
معلولة له موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب
كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول اشد من حصول الصورة
لنا كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لانه اذ العلم
هو كون المعلوم موجودا للامر قائم بذاته وحاضرا عنده وهو موجود لذاته غير
غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب في هذا
التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل لانضمام دليل اخر دال على علمه
بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب
انتهى وفيه انا لا نسلم انه يستلزم من كون الاشياء معلولة له كونها موجودة
له حاضرة عنده منكشفة لديه لا بد له من دليل ووجوب كون العلة موجودة
مع المعلول لا يفيد ذلك كما لا يخفى كيف والنار علة للحرارة ولا علم لها اصلا
ولو سلم فانما يسلم في افعاله واما في افعال مخلوقاته فلا نسلم لا يخفى انه على
تقدير تمامه انما يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع ما سواه ولا يدل على
علمه تعالى بذاته ايضا مع ان ظاهر قوله والاخير عام انه دال على علمه بذاته

وبجميع ما سواه فتامل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلق اي في الجملة بان يقال
انه تع لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العلم كان عالما في الجملة
بالضرورة لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تع بناء على ما اشار اليه
سابقا من ان من علم الشيء علم ذاته بالضرورة ثم يثبت بجميع الموجودات بناء على ان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى ان المناقشة لما اوردنا على التقرير
الاول لا يرد على هذا التقرير فتدبر ثم يا خذ من الوجهين المذكورين لما
اما على الوجه الاول فيقال انه تع فياض جميع العلوم وملهمها فيكون عالما
بذاته واذا كان عالما بجميع الموجودات واما على الوجه الثاني فيقال انه تع
لما كان فياض جميع العلوم فيكون عالما في الجملة بالضرورة واذا كان عالما
في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة بناء على ما اشير اليه واذا كان عالما
بذاته فيكون عالما بجميع الموجودات هذا وقد ظهر فيه دفع ما يتوهم بعض الافاضل
من عدم امكان اجراء الوجه الاول في هذا الدليل ولا حاجة الى التكلف
من ان المراد باحد الوجهين هو الوجه الثاني لكن في عبارة المحشي حزازة
لان ظاهرها انه بعد اثبات علمه تع بذاته يمكن اجراء كلا الوجهين
لاثبات علمه بجميع الموجودات وليس كذلك كما ظهر مما قررنا ولو حذف قوله
بذاته في /

بذاته في قوله كان عالما بذاته بالضرورة لكان اولى ولو كان فيه ايضا
حزازة من حيث ان ظاهره العلم في الجملة وح فلا يلائم الوجه الاول وبالجملة
المقصود بين وامر العبارة هين فتامل علم الواجب بالذات بذاته
صلة للعلم وحمله على السبب كما احتمله في بعض الحواشي بان يكون المعنى انه لم يبق
احد علم الواجب بالاشياء انما باعتبار حضور ذاته الذي هو بمنزلة
حضور الاشياء كما سيجيء تحقيقه بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد
الاشياء بعيد جدا وفي بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض النسخ
قال وهو اولى وهذا بناء على الوجه الذي ذكره لحل هذه الحاشية وسيقله
واما على ما زعمناه فالاولى وجوده كما يشهد به سياق الحاشية فتدبر
ظنا منهم ان هذا اي العلم التفصيلي هو العلم يعني انهم ظنوا ان العلم ليس
الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تع قبل ايجاد الاشياء في الاعيان
ظنوا انه تع ليس بعالم بالاشياء في ذلك الحد فهؤلاء لم ينفوا العلم
مطلق لانهم لم ينكروا العلم بذاته تع احد وايضا لم ينكروا العلم
بالاشياء بعد ايجادها بل انما انكروا العلم بالاشياء قبل ايجادها وذلك
ايضا بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا فما ذكره لا
ينفي العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضا هذا ثم ان هذا البعض

هم الذين عبر عنهم الشارح بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
ودلالة الدليل الذي استدلوا به على غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشياء
فقط ظ وقد صرحوا ايضا به على ما ذكره الشارح وكذا على عموم شموله لعلمه تعالى
بذاته اذ لا يجري فيه اصلا واما على ان المراد انما هو نفي التفصيلي دون
الاجمالي ايضا فغير ظاهر اذ الدليل المذكور ينفي العلم بالاشياء قبل ايجادها
مطلقا كما يشهد به التامل فان قلت العلم الاجمالي على زعم المحشي ليس
الا العلم بذاته تعالى والدليل المذكور لا ينفيه قلت الدليل المذكور
لا ينفي العلم بالذات اذا لم يكن هو بعينه علما اجماليا بالاشياء واما
لو كان علما بها على ما هو زعم المحشي فهو الدليل المذكور ينفي العلم
مطلقا قبل ايجاد الاشياء فتامل وبما قررنا في حل هذه الحاشية ظهر
فساد ما قاله بعض المحققين من ان الاولى ان يقول انهم نفوا العلم بحصول
الصورة في ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به
دليلهم وما يكون نظرهم ان العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون
علما وايضا دليلهم انما يشعر بالشيء له حصول الصور المتكثرة في
ذاته تعالى لا بالشيء له كون العلم قبل الايجاد اشهر وذلك لما اشرنا
اليه من ان المشار اليه بهذا في قوله ظنا منهم ان العلم هو هذا هو
العلم التفصيلي

العلم التفصيلي لا ما فيه قبل ايجاد الاشياء وما في نفيه الا التشبث الذي
ذكره واما ما ذكره بقوله وايضا فبناؤه على التوهم ان البعض الذي اشار
اليه المحشي هو ما عبر عنه الشارح بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع
كونه عالما بذاته وليس كذلك كما عرفت فتامل وقد اورد بعض المحشين
على قوله كما يدل عليه الدليل بان هذا لا يدل على مرادهم نفي العلم
التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى و
هذا من بعض اللاين على الدليل لا يلائم النظر التامة ثم نقل كلاما عن المصنف
في نقد المحصل يدل على ان قدماء الفلاسفة مذهبهم انه تعالى عن ذلك لا يعلم
شيئا وانه خبر ليس في الايراد ظاهرا لكن يمكن توجيهه بانه بعد صراحة
كلامهم في نفي العلم مطلقا على ما نقله المصنف لا عبرة بالشيء اراد انتهم بخلافه
غاية الامر ان يكون هذا الخطاء على ادلتهم لكن الكلام في صراحة كلامهم
فيما ذكر اذ ما نقل عن المصنف لعله يمكن حمله على نفي العلم الزائد على الذات
كما يظهر بالتامل فيه فتامل ثم ان في بعض الحواشي تصدى لدفع هذا
الايراد فصرف كلام المحشي عن ظاهره وحمله على ان المراد ان احدا من
العقلاء لم ينفوا علم الواجب حقيقة بل تخيلوا امرا ليس بعلم علما له

ونفوه فبعضهم نفوا العلم التفصيلي بالاشياء قبل الايجاد وزعموا ان هذا
العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو العلم وليس بثابت للواجب فظنوا
انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا ان علم الواجب في الواقع ليس
عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الموجودة وبعضهم نفوا
علمه تعالى بذاته وارادوا به العلم المغاير للذات ظنا منهم ان العلم لا بد ان
يكون مغايرا للمعلوم ولم يدروا ان العلم قد يكون عين الذات كما في علم
الواجب بذاته وبالاشياء فلم ينفوا ما هو علمه تعالى حقيقة والقرينة على
ذلك دليلهم ثم نقل دليلهم ولا يخفى سخافته فان محصول ما ذكره يرجع الى
اعتراض من المحشي على من نفى العلم بان دلائلهم لا ينفي العلم مطلقا بل
العلم التفصيلي او العلم الزائد ولا شك ان له ربطا بالكلام
انه ليس غرض المحشي ذلك ولا ربط له بهذا المقام وهذا ظاهر جدا على انه
على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد بعض المحشين ظاهرا اذ له ان يقول
ان الشيء من دليلهم بما ذكر لا يدل على انهم تخيلوا العلم ذلك بل يجوز ان
يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى هذا كله مع ان قول المحشي في هذه الحاشية
الاتية هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
يا بائع هذا

يابى عن هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا مما اعترف به صاحب هذه الحاشية ايضا
فتامل والبعض الذين نفوا العلم بذاته تعالى هم الفرقة الاولى الذين نقلنا الشارح
من المنكرين وانشى من دليلهم بما ذكرنا باعتبار ان العلم الزائد نسبة الا العلم
الذي هو عين الذات ايضا ولا يخفى عدم دفعه ثم انه لم يتعرض للفريقين
الاخرين من المنكرين لكنه حالهما ظ فان الاول منهما صرحوا بكونه
تعالى عالما بذاته والثانية انما نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة
فقط فلا منافي لهم مع ظنه المحشي فتامل والاولى ان يقول وجوز
لان حمله على التجوز في بادي النظر اظهر من حمل الجواز عليه اذ ظاهره
الجواز بحسب نفس الامر وايضا يصح قوله وجوز باعتبار تجويز البعض
ذلك على ما نقل عن ابن فورك وغيره واما الجواز فالظاهر منه الجواز عنده
فافهم هذا ولعل المحشي علم ان مختار المصنف ليس ما ذهب اليه ابن فورك
والا فيمكن حمل الجواز على ظاهره بناء على مختاره ولو لم يصح من جانب
بعض المتمسكين بهذا الدليل كالمصنف فتدبر لم يمكن ان يوجه
ايضا منه لا شيء له ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى
ايضا لا يسعه المقام نقلها الشارح فهو انه تعالى قادر هذا بناء

على حمل القدرة على معناه المشهور ظاهر لكن العمدة في اثبات حدوث
العالم هو الشرع كما عرفت وح فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك
بالشرع ولو صح ذلك فليتمسك به اولا فافهم ثم لا يخفى ان اثبات القدرة
انما يثبت اصل العلم في الجملة لا علمه بذاته الا بتعميم ولا عموم علمه بجميع
ما سواه اذ لا يثبت باثبات اصل القدرة وهو ظاهر ولا العموم بها ايضا
كما يظهر بالتامل وح لا يرد ما اورد عليه لان اثبات النبوة
لا يتوقف على اثبات عموم علمه تعالى بل على علمه بالمعجزة اى صح واثبات
العلم بها لا يتوقف على اثبات عموم العلم بل يجوز ان يحصل بمعرفة هذه
المعجزة العلم ان فاعلها ليس الا الله تعالى ويحصل ايضا بملاحظة حقيقتها
والتفاتها العلم بكونه مبدأ لها تعالى وح فلا دور وفيه تامل لان اثبات
النبوة يتوقف على اثبات العلم بامور اخر ايضا مثل العلم بدعوى
الشخص وصدقه او كذبه وانه اظهر المعجزة على يد الكاذب قبيح
واثبات العلم بهذه الامور بدون التمسك بالعلم مشكل جدا فتدبر يعود
ان اراد بالخطور الخطور الجزئي المجيب ان اراد بالخطور الذي نفاه
الخطور التفصيلي بان يكون المراد ولو لم يكن كون المرسل عالما ملتفتا

اليه ملحوظا

اليه ملحوظا على التفصيل فيسلم جواز ذلك لكنه هذا لا ينفي وجوب اصل
علمنا بكون المرسل عالما ولو لم يكن ملتفتا اليه في ذلك الوقت بل اللازم
كون الالتفات بالعلم يستلزم دائما الشرع لا اصل العلم والكلام في اصل
العلم وان اراد بالخطور حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون
اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو مكابرة هذا ولا يخفى ما في هذا
الرد فان في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما والالتفات
اليه ايضا اذ لو لم يلتفت اليه فلا يحصل العلم بصدقه ولا يجدي علمنا به
لو لم يلاحظ في هذا الوقت الا انه يكفي حصول العلم لنا بذلك في وقت
واستقراره في ذهننا والعلم الاجمالي به في هذا الوقت كاف في ذلك
ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت على التفصيل اذ كثيرا ما نستدل
على المطالب بمقدمات استقرت في ذهننا ولو لم يكن ملتفتا اليها في هذا
الوقت لكن لا يخفى ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما في المقدمات
القريبة فلا والظاهر ان علمه تعالى من المقدمات القريبة لاثبات النبوة
فلا بد من الالتفات اليه فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره المجيب شرطية
لا يقبل المنع سواء حمل الخطور التفصيلي وعلى اصل العلم فان

من ان الباء للسببية وضمير التانيث للمعجزة اي بكون الالتفات لا يكون المرسل
عالما مستفادا من الشرع بسبب المعجزة ولو كان اصل العلم بكون المرسل
عالما حاصلا من سبيل العقل لبعيدا جدا والاولى ان يحمل كلامهم
قد اشرنا الا ما فيه فتذكر وايضا يمكن ان يقال توجيها اخر من قبل
من اثبت العلم بالشرع بان مراده اثبت العلم المقدم على ايجاد المحكمات
في الاعيان لان بعضهم انكر ذلك لا اثبت اصل العلم وح فلا دور
لان اثبات الشرع انما يتوقف على اثبات اصل العلم لا على العلم المقدم
وفيه نظر لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم المقدم اذ لو لم
يكن تعالى عالما بصدور المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها بل انما
علم بعد الصدور او مع الصدور ايضا لما امكن منعه منه توضيحه
انه تعالى اذا لم يعلم الاشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى الا كالرؤية
فيما فكما انه لا يمكن ان نرى فعلا قبل وقوعه وانما نراه اذا فعله
فكذا علمه تعالى واذا كان علمه تعالى بهذه المنزلة فكما انه لا يمكن
ان يصير رويتنا الفعل مانعا عن وقوعه فكذلك لا يمكن ان يصير علمه تعالى
مانعا عن وقوع شيء وح فاثبات الشرع يتوقف على المقدم ولا يكفي

بعد اثبات صدق الرسل بحصول العلم بجميع ما اخبروا به ولو لم يعلم الا اخر
اصلا فالاولى ان يعترض على المجيب بان الشرطية التي ذكرتها مسلمة لكن
الكلام في ثبوت مقدمها بعد ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كانه
لا يمكن بدون العلم بكون الرسل عالما اذ بناء اثبات ذلك على انه تعالى
عالم بها وبقبح عقلا من العالم القادر اظهار المعجزة على يد الكاذب
فيكون صادقا فما لم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل
ودعوى انه يجوز ان يحصل العلم بالصدق بمحض ملاحظة المعجزة كما نقل
عن بعض الحكماء لا يخلو عن اشكال وكان هذا هو الذي حمله الشارح بان
النظر انه مكابرة وحينئذ فيكون الثبوت بها اي بالصفة وفي بعض النسخ
بهما فيكون راجعا الى العلم والقدرة والمجيب ولو لم يتعرض القدرة لكنه
لما كان المورد قد تعرض لها على سبيل الاستطراد اشار اليها
ورود الانتقال ايضا على من اثبت القدرة بالشرع فاشار
المحشي الى جريان الجواب فيها ايضا ولهذا قد تعرض للقدرة ايضا
في ذيل فالاولى وحمل ثم ان الباء للتعدية وامر التعدية الا النقل
بالا دون الباء على ما ذكره السيد الامام سهل وما ذكره سره

قال الشا

مثل هذا العلم فتامل واعترض في الحواشي الفخرية بان التصديق بارسال
الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ
في حقيقة القدرة انتهى والجواب بان المراد بالقدرة ههنا هو ما خصه
المحشي لا ما هو المشهور والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول على ما في بعض
الحواشي مدفوع بان اثبات الشرع موقوف على القدرة بالمعنى المشهور
البتة فيلزم الدور على ان لا توقف له الا على ذلك فلا يصح ان يكون المراد
بالقدرة ههنا هو الاول لا الثاني وكان قول هذا القائل فتامل
فيه وفي آخر كلامه اشارة الى هذا فالحق في دفع الاعتراض ان يقال ان
الماخوذ في القدرة ليس الا اصل العلم لا العلم المقدم فلا يلزم الدور
وهذا ظاهر جدا فان قلت قدرته تعالى يجب ان يصلح للمنع عن الفعل ولو لم
يكن العلم الماخوذ فيه هو العلم المقدم لم يصلح لذلك قلت هذا مسلم
لكن على هذا لا وجه لاخذ القدرة في البين بل يجب ان يقال اثبات
الشرع يتوقف على العلم المقدم اليه فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسيط القدرة
يدل على انه ليس نظره الا ذلك الا انه يقال ان توسيط القدرة لبيان
التوقف على العلم المقدم وح يخرج كلامه الى البحث الذي اوردنا
لكن الظ

لكن الظ لم يتفطن لذلك بل قال ولم يبال والله يعلم حقيقة الحال لان
المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بعض المحققين المانع من
التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا
كون الشيء موجودا في الغير سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع
من المعقولية فهو المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من
كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان
المعقولية قد يكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته
عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن
المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل لحصول
المعلول عند العلة فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول
بكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا
في المادة وعلائقها فاحتفظ بذلك انتهى والظ ان المراد ههنا ما يشمل
الموضوع وح فمسلم حصر المانع عن التعقل في المادة وعلائقها ولا غبار
عليه فتامل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته اي وجوده في نفسه
عين وجوده لمدركه اي عين الوجود الرابطي كما ادعاه الشيخ في الاعراض

عبارة عن ادراكه لذاته وكلما هو وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ
ليس وجوده في نفسه الا كونه مدركا فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا
لذاته اذ المدركية لشيء ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر اما على الاول
فلان دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي في شيء خلاف
الظاهر بل الظاهر ان اطلاق الوجود على المعنيين انما هو بالاشتراك
اللفظي ولو تنزل عن ذلك فلابد له من دليل لا يكفي ولو حمل الكلام
على الاستلزام اي الوجود في نفسه لكل محسوس ومعقول يلزمه الوجود لمدركه
ويتفرع منه ذلك فان اراد بالوجود لمدركه القيام به او عدم القيام
لغيره فمم وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنده فمم لكن على هذا لم
لا يجوز ان يكون شيء قائما لغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته هذا وايضا يرد
عليه انه ان اراد ان كل ما هو محسوس ومعقول لشيء فوجوده في نفسه هو وجوده
لمدركه فمم لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما هو وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
بل يكون اثباته به مصادرة على المط وان اراد ان الوجود في نفسه لكل
شيء هو الوجود لمدركه فمم لابد له من بيان وايضا لا تتم المقدمة الثانية
اي ان الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية بل لابد من شرط فيهما

ان وجودها في نفسها عين وجودها الرابطي وانت خبير بانه يمكن ان يتكلم الدعوى
في العلم الحضوري وكذا الحصولي ايضا بناء على ان الحمل المحسوس والمعقول فيه
على الصورة لانها المحسوس والمعقول بالذات كما هو راي الشيخ وقوله
وكان وجوده لمدركه اشارة الى دعوى اخرى من اتحاد الوجود للمدرك
مع المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان يكون الوجود لنفسه للمحسوس
والمعقول هو عين المحسوسية والمعقولية وثانيهما ان يكون المراد ان
الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول
اي المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك وقوله وكان وجوده لمدركه
اشارة الى عكس ذلك اي الوجود للمدرك ايضا هو المحسوسية والمعقولية
مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما على الاخر كليا وعلى التقديرين
قوله لم يصح ان يكون جزء له لكان الشرط المركب فتامل لم يصح ان يكون ما وجوده
لغيره مدركا لذاته والا لكان مدركه عبارة عن وجوده لمدركه اي لذاته
مع ان وجوده لغيره ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته
او يكون نفس وجوده هو مدركيه لذاته فيكون هو ادراكه لذاته ايضا بالملازمة
او نقول ان ادراكه لذاته يئول الى وجوده لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده لذاته
بلغ (...)

شيء آخر غير الوجود للمدرك وح فلا يلزم ان يكون مدرك ذاته بنفس
وجود ادراكه لذاته ولا ان يكون كلما وجود لذاته فهو مدرك ذاته
كما لا يخفى واما على الثاني فلانه ان اراد ان الحسية والمعقولية حقيقة
هي الوجود للغير والوجود للغير بأي نحو كان هو المحسوسية والمعقولية فلا نم
ذلك حتى يثبت بالدليل وان اراد كلي ان الحسية والمعقولية يصدق
عليهما انهما الوجود للغير ولو لبعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية
والمعقولية فان اراد بالصدق المذكور في الجملة فمسلم لكن لا يتفرع
عليه شيء مما فرع عليه وان اراد بالصدق كليا فان اراد بالوجود
للغير هو القيام به او عدم القيام لغيره فمسلم ولو سلم فلا يتفرع عليه
التفريع الاخير كما لا يخفى وان اراد به ما يعم و عدم الغيبة
عنه فمسلم لكن لا يتفرع عليه شيء مما فرع عليه وان اراد ان المحسوسية
والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك بعين المحسوسية والمعقولية
فان اراد بالوجود للمدرك القيام به او عدم القيام لغيره فمسلم كما
ذكرنا وان اراد به ما يعم و عدم الغيبة عنه فمسلم لكن على هذا يجوز
ان يكون لشيء قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته كما ذكرنا وايضا
لانا ان

لانا انه على هذا يلزم ان يكون كلما هو مدرك لذاته يجب ان يكون نفس وجوده
ادراكه لذاته فهو مدرك ذاته اذ الوجود لذاته مطلق على هذا ليس عين
مدركيتها والكلام ليس الا في اثبات كون الذات مدركا لها فتامل
لا يصح ان يكون مقارنة لمادة ما ذكره على التقدير تسليمه انما دل على انه
لا يجوز ان يكون مقارنة لمادة بالحلول فيها واما اذا كان شيء مقارنا
للمادة بان يكون جزء اله كالجسم فلم يظهر مما ذكره عدم جواز ان يكون مدركا
لذاته الا ان يقال ان ادراكه لذاته انما يكون بادراكه اجزائه والمفروض
انه لا يمكن له ادراك جزئه الذي هو الصورة لانها حالة في الهيولى وفيه
انه يمكن ان يحصل العلم لشيء اجمالا بدون ان يحصل العلم باجزائه وايضا
ان حلول الصورة في الهيولى لا يصير مانعا لتعقل شيء لها او يمكن ان يتعلق
باعتبار حضورها عنده او بصورتها وح لا يعتبر تجرد تلك الصورة
لان الصورة كيف ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون الصورة معقولة
اصلا وهو غير معقول ظاهرا او يقال انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى
والاخر الصورة شيء منهما لا يصح لان يكون عاقلا لذاته فالمجموع
ايضا لا يصح لذلك وفيه ايضا منع لا يخفى   وكلما هو محجوب عن ذاته

اي غير مدرك لذاته فليحقق رتبة المادة غير مدرك ذاته فقوله فليحقق رتبة المادة
لتعليل لقوله غير مدرك ذاته قدم عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب في
ذاته فوجه محجوبه هو مقارنته المادة لا مدرك في ذواتها لكونها موجودة
لمحالها التي من تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من
قال ان مدرك المحسوسات من الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات
العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ الاشراق كذا افاده بعض المحققين
وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل ههنا الا ان مقارنته المادة لا تجوز ان
يكون مدركا اصلا وحينئذ فلم يظهر بطلان كون مدرك المحسوسات هو الحواس
ولا كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة فتامل ووجوده من حيث
هو معقول ان وجوده لمن قبله فافهم وليس للهيولى وجود بالفعل في حد
ذاتها لا نخفى ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد ضم
الصورة فتصير موجودة بالفعل بمقارنتها وظ ان هذا انكر لظهورها
وكونها عالمة بنفسها لو كان مناط العالمية هو ما ذكروه اذ لا يجب
في العلم ان يكون وجوده من ذاته والا لخرج جميع الممكنات لان وجودها
من عللها هذا نعم لو قيل الهيولى والصورة موجودتان بموجود واحد
لكن ان ما

لكن ان ما ذكره وجه لكنه خلاف راي اهل التحقيق ومثاله والذي يظهر
من كلماتهم ان الهيولى لما اعتبر في جوهرها القوة والاستعداد حقيقتها
انها جوهر مستعد لكل شيء فهي في ذاتها لا تقبل الظهور والانكشاف
فلهذا لا تصير عالمة بذاتها ولم صارت بعد ضم الصورة موجودة
بالفعل وفيه نظر اعتبر في كون الشيء عالما بنفسه من ما ذكروه لم يكون
في ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئا معينا لا انه فقط قوة واستعداد
والهيولى ليست كذلك قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولى وفعليتها هي كونها
مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء
بل تعدها لان تكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا
انها امر ليس في موضوع ما هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا
بالامر العام ما لم يكن له فصل كفصل وفصله انه مستعد لكل شيء وصورته
التي تظن له هي انه مستعد قابل انتهى وههنا كلام اخر سيجيء ثم انه
اعترض عليه بان كون حقيقة الهيولى هي القوة مناف لما حققه في
رسالة الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصورة
وانت خبير بان كون حقيقتها القوة لا ينافي في ان تحصل لها وحدة

شخصية بعد ضم الصورة اما انه كيف يمكن ان يبقى تلك الوحدة مع تبدل
الصورة التي هي علة لها فليس ههنا موضع تحقيقه فتامل وايضا لو جوز
تحقق التشخص بدون الوجود فيمكن ان يبقى لها كون حصولها بالقوة لا انها
الوحدة الشخصية او يمكن ان يكون متشخصا مستعدا لكل صورة ومتهيأ له
مع كل منها فتامل ولما كان الوجود هو الظهور قال بعض المحققين
فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى مدركة بنفسها فانها ليست
معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومن كونها بالقوة ليست
انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور او
مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة ولو كان ضعيفا وذلك الوجود
الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب
ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية
الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد نطق ذلك وبهذا
يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور
في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود
بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو

موجود

موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه اشهر وانت خبير بان الهيولى
قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلا وانما تصير موجودة بعد ضم الصورة
كما قال الشيخ في تعليقات الهيولى معدومة بالذات موجودة بالعرض
وبعد ذلك فيمكن ان يقال انه ليس وجودها وجودا ضعيفا بل كسائر الوجودات
لكنها لما لم تخلطها بالصورة وعدم امكان تجردها عنها في ذاتها
لا يمكن ان تصير معقولة لذاتها قال الشيخ ان معقولية الشيء هي تجرده عن
المادة وعلائقها والشيء اذا كان في ذاته شيء غريب لا يكون
مجردا اليه فلا يكون عقلا ولا معقولا لذاته انتهى وبالجملة اعتبروا
في كون الشيء عاقلا لذاته مع ما ذكره من كونه مجردا قائما بذاته
ان لا يكون مخلوطا بشيء اخر بحيث لا يمكن تعينه بدونه والهيولى ليست
كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور اصلا فتامل ففيه
وجوه اذ ان معقوليته لذاته وباعتبار كونه كون مجرد حاضر عنده
مجرد اخر معقوليته لذاته وباعتبار كونه كون مجرد حاضر عنده مجرد
اخر عاقليته لذاته فقد اجتمع العاقلية والمعقولية باعتبارين كما
حققه المحقق الدواني واما ما زعمه بعض سادة المحشي من انه

بشرطا آخر او كون شيء اخر وراء المادة مانعا عنها فتدبر   فهو اذن
معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر
مما ذكره الا انه معقول بالفعل بمعنى انه لا مانع من معقوليته حتى لو فرض
عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد شيء الا انه معقول بالفعل بمعنى انه
تحقق ايضا عاقل عقله وح فقوله فهو عاقل لذاته فانه لم يثبت
عاقلا لذاته لكي يكون بحيث اذا تحقق عاقل عقله ولو سلم انه معقول
بالمعنى الاخر ايضا لعله يكفي لكونه معقولا للواجب تعالى او للمبادي
العالية ولا حاجة الى ان يكون معقولا لذاته فتامل   ونفي ان عاقليتها
ليس الا لتجردها هذا مما لا يتم على طريقة النظر ولعله يظهر بحدس او كشف
والله تعالى يعلم   لا يخفى اما في هذا العبارة المص ورد ذلك لما عرفت
من ان جميع هذه ثلثة ادلة والحكم يكفي الثالث علما منه انه لا يصلح دليلا
ما لم ينضم اليه الثاني او دليلا اخر لا انه يخرج خارجه   من المباني الثلثة
المذكورة سابقا في الحاشية المعنونة بقوله واستشهد كل شيء اليه احدها
ما اشار اليه بقوله وعلى هذا يمكن حمل قول المص والاخير عام الى و
الثاني والثالث ما اشار بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول بحاد التليين

لا الوجه الذي ذكره في الاعتبار ايضا فهو سهو لا حاجة له الى البيان
فوجه اذن عقل وعاقل ومعقول كون وجه عقلا ظ واما كونه
عاقلا او ومعقولا فهو كما ترى بل يلزم مما ذكره ان يكون ذاته عاقلا
ومعقولا لا وجوده والظ انه اراد بالوجود ما يعم الذات ويمكن ان
يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه على واجب الوجود تع لا على
الموجود المجرد عن المادة وح فيكون وجه عقلا وعاقلا ظ لا تكلف
فيه فتدبر   قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها
اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها وهذا هو المراد بالموجبة
الكلية ثم ان هذا لم يظهر مما نقل ههنا من كلامه وكانه في كلام
آخر لم ينقل منها   حتى يكون كلما يكون مجردا عن المادة فهو معقول
لا يخفى انه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلها ههنا فلا يحتاج الى
التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق آخر ويكون هذا
الكلام وقع منه قبل ذلك فتامل   لكن هذا الحكم لا يصح في
المجرد فيه انا لا نسلم انحصار شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج
المجرد بالفعل الى التعين حتى يصير معقولا لم لا يجوز اشتراطه

تم تمام

اخرى اي لكن يخدش هذا انه قد حكم سابقا بان المعنى الاول اصرف من
المتبادر اولا من تقرير الشارح وحينئذ لا يكون المنع الثلثة اشارة الى ما ذكره
في الشبهة المذكورة في تقرير الدليل الاول لكون الاول لا يجري ذلك في
الدليل الثاني ايضا ويجعل المنع اربعة لا ثلثة فتامل اذ لا يكون ان
حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد من
هذه العبارة كون العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم
عند العالم من حيث هو عالم والا لكان الحد دوريا وايضا اثبات
علمه تعالى بذاته بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره بعض المحققين
فلا بد ان يكون المراد حضور شيء عند شيء وح فكون العلم عبارة
عن ذلك او عما هو لازم له فليس بديهيا كما لا يخفى وانما يكون بديهيا
لو كان المراد هو المعنى الاول وقد عرفت فساده وايضا لو كان
ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على التقرير الموافق ايضا لان
توقفه اخص من توقف الشارح فاذا كان عند حضور شيء عند
شيء تحقق العلم ظ فعند حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية
عند الشيء المجرد القائم بذاته يكون تحققه اظهر ولو منع الا ظهرية

فلا اقول ان المساواة ولو منع ذلك ايضا فلا نشك انه يكم العقل بقطعي
عند بلاحظة بداهة تلك المقدمة فالمنع غير موجه فتامل وههنا
كلام صحيح فانظر اذ المقصد بكل منهما حاصل والمنع وان
توجه ظاهرا لكنه لا يضر الشيخ اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا نشك
في كونه لازما له وبذلك يتم المطلوب كما لا يخفى قد عرفت ان هذا المنع
قد عرفت ما فيه نحن سواء من اي مجموع الامرين فانهم لما وجدوا
النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون وسائط امر آخر
من آلاتها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة دون المعاني الجزئية
المادية ولم يتحقق في هذه الصورة الا حضور ماهية مجردة عند موجود
مجرد قائم بذاته ولم يكن باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور
مدخلا في كون الشيء معلوما لكنهم لم يعلموا بذلك ان مطلق الحضور
كاف لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها
مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المعتبر هو مطلق الحضور
هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى ان امثال هذه الدلايل
تم ان النفس بلاحظة العلم بالماديات ايضا ولو بواسطة الآلات

فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون المراد انهم يحكمون سواء
ذلك ان التعقل ادراك المجرد عبارة عن ذلك لا مطلق العلم وانهم
يحكمون سواء ذلك ان العلم هو ذلك او لازم لذلك وان كان لازما
اعم بحيث يتحقق في غير هذه الصور ايضا ولا يخفى ما فيه من التعسف
فافهم والحق هو الثاني لان العلم والتعقل صفة العالم والحضور
صفة المعلوم فيحال لا يكون العلم امرا لازما للحضور المذكور
ويكون صفة العالم .. وحكم بعض سادة المحققين بان الحق هو ولم
يبين وجهه وما ذكره بعض المحققين من انه وان كان امرا اخر فالحق
ما قاله المحقق بان الحق لما كان المراد بالحضور الوجود الرابطي
للمجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا
ان العلم هو وجود شيء لمجرد قائم بالذات ولو كان امرا اخر فالحق
ما قاله المحقق فيه ان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه عين
العلم والتعقل غير معقول اذ هو صفة للمعلوم كما ذكرنا والعلم صفة
للعالم وما ذكر سابقا ليس الا انه عند وجود شيء لمجرد قائم بالذات
يتحقق العلم البتة لا انه عين العلم البتة فتامل لانه غير مبين
الامبين

ولا مبين بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشون وانما قال على التقرير الشه
اذ على ما قرره المحقق من الوجوه في الحاشية السابقة يلزم منه الشعور والادراك في
كل ما لا يخفى فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال حتى يندفع هذا المنع
باختيار الشق الاول وهو ان المراد بعدم الغيبة هو البعد قوله انه بمجرده
لا يوجب العلم قلنا مجرد عدم البعد لا يوجب العلم لكنه عدم بعد المجرد عن
المجرد القائم بذاته يوجب العلم اذ ليس حقيقة العلم الا ذلك كما عرفت وما
ذكرت من الحواس وغيرها ليست بمجردة قائمة بذواتها وهكذا يندفع ذلك المنع
بالتقرير الاول ولا حاجة الى اندفاع المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الشه
وهو الشرط مستقلا بنفسه واما التمسك بالحواس فقد عرفت انه في غنى
من ان عدم علمها بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبرنا التجرد لا لاجل
الاشتراط المذكور هذا ولا يخفى انه يظهر من كلام الشه في هذه الحاشية ان كون
العلم عبارة عما ذكره صاحب المواقف ظ لا يتوجه عليه منع بخلاف ما ذكره
الشه وهو نقيض ما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم عبارة عما ذكره
الشه بديهي لا يقبل المنع بديهي لا يقبل المنع بخلاف ما ذكره صاحب المواقف
والظاهر انه حمل سابقا حضور المعلوم عند العالم على المعنى الذي اختاره سابقا

لا بطلانه فلذا احكم بان الكون الى عبارة عن ذلك اذ على هو لازم له بديهه
وقد فطن ههنا بالمعنيين واشار الا انه لو كان المراد ذلك المعنى المذكور
سابق فكون ذاته تعالى غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى ثم لانه غير بين ولا مبين
وان اريد مجرد حضور الشيء عند شيء فهو مجرده لا يوجب العلم وقد اشار لما ما
ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة اذ كل ما اريد منه يجوز ان يحمل ما ذكر في التعريف
ايضا عليه حتى يتم التقريب فايراده عليه بمنزلة الايراد على ذلك وح فلا ايراد
على المحشي هذا وبعبارة اخرى يقول انه حمل اولا ما ذكر في بيان العلم على معنى
لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه ولا يجب حمل ذلك ههنا على التعريف
حتى يتوجه ما ذكرنا من انه دوري ورد ههنا في عدم الغيبة محملا اولا على مجرد
عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع لكنه يرد ح انه لا يتم التعريف وقد اشار اليه
بما ذكره من ان هذا بمجرده لا يستلزم العلم وحمل ثانيا على عدم البعد مع الشعور
والا انكشاف وح يتم التقريب لكنه يتوجه عليه ما ذكره من انه ممنوع بل هو مصادرة
كما ذكرنا وح فلا ايراد على المحشي ولا تناقض في كلامه فتامل فان
الحكم بان الفاعل العالم لم يرد مراده كما افاده بعض المحققين لان هذا الدليل
لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية

بل انما يتوقف

بل انما يتوقف على كون الفاعل عالما بذاته عالما بما يصدر عنه وهو بديهي
ولذا قال الله تعالى في مقام الاستفهام الانكاري الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير الا يعلم مخلوقه والحال انه لطيف خبير اي
عالم عن ذاته والله يعلم احدهما علم كمالي اجمالي فانه اشارة
الى الكمال انما هو هذا النحو واما العلم التفصيلي فليس بكمال
فلا ضير في احتياج الواجب تعالى فيه الى غير ذاته المقدسة هذا ثم
اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه
انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه مما سيظهر
وظاهر ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بد من
القول بعلمه تعالى قبل الايجاد ايضا حتى يتحقق الاختيار ولقيام الادلة
النقلية ايضا عليه فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته
مقدم على جميع الايجادات وما ذكروه في بيانه مجملا وجهين الاول
ما هو ظاهره وحمله عليه السيد الداماد وغيره وهو ان ذاته تعالى
بمنزلة المحمول الجميع المعلومات فاذا علم ذاته تعالى علم جميع الاشياء
اجمالا كما في التمثيل الذي ذكروه في سنخ فنه ظ لا يحتاج الى البيان

الشيء الواحد له علمه تعالى اجمالا عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ
لانكشاف جميع الموجودات اي كونه بحيث يصير منشأ لوجودها فان الوجود
هو الانكشاف فكونه تعالى عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف لا عن الانكشاف
بالفعل كما سبق المحشي بعد ذلك عن المصنف في رسالة العلم والانكشاف
وقد يكون في التمثيل بالمعقول البسيط مسامحة فان المعقول البسيط
صورة عقلية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها
بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك بناء على ما حقق ان التفاوت
في نحو الادراك لا في ذات المدرك وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم
المفصلة ليس بهذه المثابة بل هو علة لتفصيل تلك العلوم فالتمثيل
لمجرد الاشتراك في المبدائية وان كان احدهما من قبيل مبدائية الكل
للاجزاء والاخر مبدائية الفاعل للمفعول والاولى في التمثيل التمثيل
بملكة العلم كما ذكره بعض المحققين اي ملكة استخراج العلوم المفصلة
بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة علم اجمالي بجميع العلوم
المفصلة اي حاصل منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع الاشياء
هذا وهذا ايضا ليس بشيء اذ لا شك ان مرتبة العلم التفصيلي وهو
الانكشاف

الانكشاف بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة وكمال اتم منها فلو لم يكن
ثابتا للواجب تعالى في مرتبة ذاته بالفعل والخلو عن ذلك الكمال تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وهذا يرد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى
بل ما عنده اشد تجردا اي ما عنده تعالى اشد تجريدا من المعقول
البسيط لان ما عنده تعالى سبب لانكشاف الاشياء هو ذاته البسيط
البحت التي لا يتكثر فيها اصلا بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا
وانما هو بسيط بالاضافة الى التفاصيل التي تحصل بعد التحليل قال
وعلى وجه معلوم ما هذا بالنسبة الى الممكنات فانما يستقيم بناء على
الوجه الاول فلا تغفل وهو ظ اي هذا القول ظ والاظهر
اي المراد له واجب الوجود ظ اي ظ بذاته على ذاته وفي بعض النسخ
وهو ظ بذاته وهو اظهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه وذلك لانه
لما كان مبدأ الكل وجودا وعالما بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم
بالمعلول فله الكل اي هو عالم بالكل الكلي بحيث لا كثرة فيه وذلك باحد
الوجهين المذكورين وهو من حيث هو ظ عالم بذاته مثال الكل
اي العلم الكلي ذاته اي كون علمه بذاته هو بعينه علما بالكل بناء على

ما ذكرنا في الوجه الاول من علم الكل من ذاته بناء على ان ذاته مبدأ الظهور
الكل وليس المراد بالعلم به الا هذا بعينه كما ذكرنا في الوجه الثاني ثم ان
الكلام لا يخلو ان ينطبق على ما ذكره المحقق من العلم الاجمالي اما قوله فعلمه
بالكل بعين ذاته فان وفي بعض النسخ الفصوص بعين علمه لذاته وقوله
وكثرة علمه بالكل كثرة بعين ذاته فانما ينا سب ان طريقة الصورة كما هو
المشهور من الفارابي والشيخ وتوجيهها بحيث ماذكره المحقق ان يقال
ان المراد بهما العلم التفصيلي الذي هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالي او يقال
ان المراد من الاول هو العلم الاجمالي ويقال المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار
اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا
اعتبار كونه عالما بما سواه بعد اعتبار كونه عالما بذاته والمراد من
الثاني هو العلم التفصيلي وهذا اظهر الوجهين كما ذكره بعض الفضلاء
او يقال ان قوله بعين ذاته خبر لقوله فعلمه بالكل بل هو صفة للكل وقوله بعين
ذاته خبر لكل من العلمين اي علمه بالكل الاشياء التي وجودها بعينه عين ذاته
وكذا علمه بذاته نفس ذاته هذا وعلمه بذاته نفس ذاته ظاهر وفي بعض
النسخ الفصوص لم يوجد بعين ذاته ويحتمل ان يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته
اي علمه بالكل

اي علمه بالكل بعين ذاته ولعين علمه بذاته وقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته هو
في ان له علمين ظاهره ايضا ينطبق على الاجمالي ويمكن حمله على التفصيلي ايضا
اي يتحد الكل بالنسبة الى ذاته في ان له علمين يجمعهما من غير ان يكثر فيهما ولو
تكثر فيهما بل كما سبق في المذهب الثاني للملتبس او بالحلول فيهما لكن
لا يوجب تكثرا في اصل الذات بل في الامور العارضة له كما في المذهب
الاول وربما كان قوله بالنسبة الى ذاته مؤيدا لحمله على العلم التفصيلي
ولو كان المراد العلم الاجمالي لكان ينبغي ان يقال ويتحد الكل في ذاته
كما ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله فهو الكل في وحدة ظاهره
منطبق على الاجمالي على الوجه الاول الذي ذكرنا اي فالواجب تعالى هو
الكل في وحدة اي كل الاشياء من حيث كونه واحدا لا تكثر فيه ويحتمل ان
يكون المراد ان الكل اي كل ما عدا الواجب هو الكل في وحدة اي ذاته
لانه لما كان بسيطا اجماليا لجميع ما عداه فيكون الكل كلا في وحدة و
يمكن ان يكون المراد ان الواجب هو الكل اي عالم بالكل ومبدأ له في حال كونه
في وحدة اذ الكل كل في وحدة اي معلوم لذاته الاحدي ويحتمل ان ينطبق
على الوجه الثاني الذي ذكرنا في تحقيق العلم الاجمالي فتامل فيه او هو

متفرع على ما سبق ان حمل على ذلك على العلم الاجمالي وعلى اول الكلام
ان حمل بتمام السياق على العلم التفصيلي ويمكن حمل ذلك ايضا على العلم
التفصيلي اي فله الكل في وحدة بان يكون المراد هو ما ذكرنا في بيانه قوله
وتجد الكل بالنسبة للذاته تعالى لينطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا
والبعد منه تطبيق الكلام بالصور فتدبر   ومراتبه اربع قال
بعض المحققين انما احتيج في علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه
تعالى يجب ان لا ينفك العلم بالاشياء في شيء من المراتب فكما انه تعالى
يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها وهي مرتبة وجودات معلولاته وله مرتبة
وجوبه تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو مرتبة
وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة المتوسطة
التي هي وسائط فيضه وجوده تعالى فلها تقدم بالوجود على
الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المراتب
لا وجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول
في مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك

المرتبة فعلم

المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل فوجودات
تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي لسائر الاشياء
التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي
بمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم
بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك الماهيات في تلك
المرتبة لا وجوداتها العينية لبعدها في تلك المرتبة بل بماهيتها المرتسمة
بانتقاشه الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس فيكون
في العقل يصير تفصيليا في النفوس وهناك مباينة تمتاز الماهيات بعضها
عن بعض ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح والمرتبة السابقة
بالقلم فالصور الكلية الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية
له تعالى بتلك الماهيات وعلم اجمالي بافراده الموجودة في الخارج فهذه
هي مراتب علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث
مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكره المحشي هي مراتب
علم التفصيلي فمراتب الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع
والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنان تفصيلية فقط

والثلثان اجماليه باعتبار وتفصيليه باعتبار اخرى انتهى وفيه نظر اما
اولا فلانه لا حاجة في علمه تعالى الى هذه المراتب والا لزم احتياجه تعالى
في صفة كمال الى غيره واتصافه بالكمال بعد ما لم يكن بل علم الكل
بزعمهم ليس الا علم الاجمالي وحاجته الى اثبات العلم التفصيلي لكنه الامر
في نفس الامر كذلك اي ان كل موجود فهو مع ما هو كامن فيه من الصور
حاضرة عنده تعالى وظاهرة لديه ومنه يظهر علمه التفصيلي على التفصيل المذكور
لا انه يجب اليه اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه تعالى واما ثانيا فلان وجوب
عدم انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في جميع المراتب مسلم لكن لا يلزم
منه اثبات تلك المراتب بل علم الاجمالي في جميع المراتب وهو يكفي في زعمهم
واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات المراتب الغير المتناهية ولا وجه
للتخصيص بالاربعة اذ الحوادث غير متناهية ويجب علمه تعالى بكل منها في مرتبة
وجوده علته فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه تعالى هذا ثم ما ذكره
من قوله فوجودات تلك العقول علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي
بسائر الاشياء مبني على ما لكن صفة العقول عين لذواتها كما نسب
الى الحكماء ولو قيل بزيادتها فيحتاج الى تحقيق وتوجيه كلام المحشي ان

تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات تلك العقول لحضورها بذواتها اجمالي بالنسبة
الى ما في الموجودات لان صور الجميع كامنة فيها الا ان وجودها علم اجمالي
بها وكون تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة التي بعدها لان
التفصيل فيها اكثر وفيه تكلف بل الظاهر حمل كلام المحشي على الوجه
الاول فتدبر   احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل انت ترى
الى دفع ما يترائى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري
وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافاة وذلك بما ذكره بعض
المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارة عن شيء واحد فان
الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه با
لعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نفوس صور جميع ما سيوجد
الى يوم القيمة في الواح نفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة
في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الالواح الصحيفة عبر عنه
بالقلم وباعتبار ان تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون
باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته
وسبب الانكشاف العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر
في ذاته وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور

واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى سائر ذات المطهرة
المنتجبين عنها كذا ذكره بعض المحققين وعلى هذا لا حاجة الى جعل الاولى
اضافية كما قيل لكن لا يخفى ان العقل على ما تقوله الحكماء مخالف للشرع
لانهم زعموا قدمه وقد علم من الشرع حدوث العالم فلا تغفل
وبالنفس الكلي عند الصوفية وقد وقع ذلك في كلام بعض الحكماء ايضا
كما نقل عن الشيخ انه قال في رسالة المبدا والمعاد اشرف الموجودات
واولها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكر ايضا في رسالة الموسومة
بالاصول والاجوبة انه يطلق نفس الكل تارة على النفس المحركة للفلك
الاعلى التي تسمى بالشرع عرشا وتارة على جملة المحركة للافلاك كلها
كانها نفس واحدة والافلاك جرم واحد هذا ثم لا يخفى ان الظاهر انه يجعل
النفوس المجردة الانسانية مرتبة اخرى او يندرج في هذه المرتبة اذ
لا يمكن ادراجها في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات
المادية وهي لا تنتقش في النفوس المجردة على رأيهم ويبعد جدا ان
يجعل قواها مرتبة ولا مدخل لانفسها في مرتبة غير رابعة فتامل
وثالثها كتاب محو والاثبات سميت به لان الصور المرتسمة
فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك
الجزئيات

الجزئيات تمحو وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها كذا ذكره بعض المحققين
ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني المذكورة انما
هو بمجرد تشهي والرجم بالغيب بلا استناد شرعي والظاهر منها معان اخرى وان
امكن حملها عليها والله تعالى يعلم منها انه لما كان وجود العلة
لا يخفى ان هذا شبهة يرد على اصل علم الواجب تعالى ولو لم يقل بان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك انه لا بد من علمه تعالى بجميع الاشياء
في الازل وذلك لا يمكن ان يكون بحضور انفسها فلا بد ان يكون بحضور
صورها وذلك اما بطريق الارتسام في ذات العلة او لا آخر فتامل
وكونه فاعلا وقابلا على الشيء واحد من جهة واحدة ممتنع فبطل
هذا فيلزم المثل الافلاطونية قال بعض المحققين اعلم
ان مثل الافلاطونية فسره ههنا بالصور العلمية المعلقة الموجودة
لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات
وجود الطبيعي الكلي بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وخارج
الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي متمايزة في عالم الامر عن
الافراد وراء عالم الوجود في عالم الخلق بمعنى وجود الافراد

مخلوط بها غير متميزة عنها وفي باب تفسير العوالم ان العالم المثالي المتوسط
بين عالم الغيب والشهادة برزخ بين المجرد والمادي وفي سفر م
اثبت صورة نوعية بالجواهر العقلية التي ارباب الانواع الموكلة
على اجلة هنا كالاشخاص لنوع لنوع بالتدبير والتسخير كحال النفس المجردة
بالقياس على اثر بدن شخص بعينه وليس من الاضرب من الملائكة المجردة
وخليفة رب النوع ورب النوع المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية والصورة
الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها بما عدا
النفس من الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس
ههنا موضع ذكرها   لزم ان يكون جميع الحادثات واجب الوجود
مسبوق بالعلم قال بعض المحققين فان قلت كون العلم بالعلة
مستلزم للعلم بالمعلول لا يستلزم سواء كان جميع الايجادات ان الموجودات
بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود
العلة سابق على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها
وجب ان يكون علمها بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات للتحقق الاستلزام
بينهما هذا انتهى وفيه تأمل لان استلزام العلم بالعلة للعلم
بالمعلول لا يستلزم

بالمعلول لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم سابقا على شيء ان يكون العلم بالمعلول
ايضا سابقا عليه وهو ظاهر والصواب ان يقال ان هذا بناء على ان يكون
مرادهم من تلك المقدمة ان علمه بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول
واما لو كان مرادهم ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول مطلق فلا يتم
الملازمة وسيشير المحشي الى هذا فلا تغفل   فيلزم التسلسل لان تلك
العلوم ايضا معلول له تعالى فيلزم صدق علمه تعالى بها ايضا فيتسلسل او
ينتهي الى علم لا معلول له وذلك بان يكون عينه تعالى اذ كل ما هو غيره
تعالى فهو معلول له تعالى وكونه عينا باطل لما سبق ان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها فتامل   فبان يقال ان حضور المعلولات
فهذا في العلم التفصيلي واما في العلم الكمالي الاجمالي فيقال لا نم ان
حضور العلة غير حضور معلولها بل يتضمن ذلك وح اما لانه بمنع ايضا
كون وجودهما متغايرا الوجود معلولها ويلزم التضمن فيه ايضا او بمنع
كون تغاير الوجودين مستلزم لتغاير الحضورين وفيه بعد او يقال
تغاير الحضورين ايضا لكن نقول ان حضور العلة مستلزم لحضور المعلول
اجمالا لكن لا نعلم كيفية حضوره او يجعل العلم الاجمالي عبارة عما ذكرنا

في الوجه الثاني من وجهين لتحقق العلم الاجمالي هذا والحق انه لم يحسن
المحشي ههنا احتمال ذلك وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال ورفع
الاشكال والسر فيه ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل الايجاد كما هو
الظاهر من دعوى الملازمة فانه حينئذ يكفي ترتب الثناء على المقدمة ظاهر غير
خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قسيم هذا الشق فانه حينئذ يتوقف
ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه هناك فتدبر كذا ذكره
بعض المحققين وقد عرفت ما في البيان الذي اورده هناك ثم انه لو
اثبت الملازمة على الشق الاخر ايضا فلا وجه لترديد المحشي وتفصيله
لان المراد اما هو قبل الايجاد اذ ليس مناط الجواب حينئذ الا ان العلم الاجمالي
سابق دون التفصيلي وسلوك الاكتفاء لما ذكره من التفصيل في الشق
الاول فالحق في توجيه المحشي هو ما ذكرنا فتدبر فان القول
بان حضور العلة لا يظهر منه لي نظره في دفع الاشكال الاول
لو اورد في علم الاجمالي انما هو لامتناع مغايرة الحضور فيه
كما ذكرنا في الحاشية السابقة اولا وانت خبير بانه قد استدل المعترض
عليها فلا يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في توجيهه

([illegible])

احتمالين فتذكر كان ممنوعا اي يكون ح
المقدمة القائلة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
ممنوعة وح فلا اشكال في علم الواجب اذ بناء الاشكال
عليها او المراد منع كون ذلك اي العلم التفصيلي هو
مرادهم فلا ايراد اشكال عليهم فافهم

تمت الحاشية الموسومة بحاشية الاجمال على الحاشية
الخفري على يد اقل الطلبة بل الخليقة [illegible] الراجي
في يوم الاثنين من شهر ذي القعدة الحرام
اللهم اغفر من دعا له بدعاء الخير في حين النظر بالاول والآخر
در قصبهٔ [illegible]
سنه سبع وثلاثين ومائتين بعد الالف
سنه ١٢٣٧